المنظمة العربية للترجمة

مجموعة من المؤلفين

أيّ فلسفة للقرن الحادي والعشرين؟

ترجمة

أنطوان سيف

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية


تليجرام
مكتبة سور الأزبكية

أيّ فلسفة

للقرن الحادي والعشرين؟

المنظمة العربية للترجمة

ج. بنوا ــ ج. بوفيريس ــ س. كافيل ــ د. دايفدسون ــ
ف. ديكومب ــ ج. غ. غرانجي ــ إ. هاكينغ ــ
ج. ر. سيرل ــ س. فيكا ــ ج. فويّمان

أيّ فلسفة للقرن الحادي والعشرين؟

أورغانون القرن الجديد

ترجمة

أنطوان سيف

مراجعة

الحسين الزاوي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
أيّ فلسفة للقرن الحادي والعشرين؟: أورغانون القرن الجديد/ ج. بنوا [وآخرون]؛ ترجمة أنطوان سيف؛ مراجعة الحسين الزاوي.
509 ص. - (فلسفة)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-2064-8
1. الفلسفة - تاريخ. 2. الفلسفة - مذاهب. أ. بنوا، ج. ب. سيف، أنطوان (مترجم). ج. الزاوي، الحسين (مراجع). د. السلسلة.
101

Benoist, J. [et al.]
Quelle philosophie pour le XXI^e siècle?:
L'Organon du nouveau siècle

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيار (مايو) 2011

المحتويات

فصول هذا الكتاب كانت موضوع مؤتمر دولي نظَّمه مركز جورج بومبيدو بالتعاون مع دار نشر غاليمار في باريس يومَي 25 و26 شباط/ فبراير 2000. يأتي هذا المُؤلَّف بعد [كتاب] **قرن من الفلسفة: 1900 - 2000**، دار غاليمار، باريس، سلسلة ملف أبحاث (Folio essays) رقم 369.

منشورات غاليمار/ منشورات مركز بومبيدو، باريس، 2001.



تمهيـــد

قال أرسطو (Aristote) (384 - 322 ق.م.): «إن الكائن يُقال بمعانٍ عديدة»، فالجوهر، والكمية، والكيفية، والإضافة، والمكان، والزمان، والوضع، والمِلك، والفعل، والانفعال هي هذه المعاني المختلفة التي يمكن للكائن أن يقال انطلاقاً منها. بفضل هذه المقولات الواردة في كتابِ **المقولات** (*Les Catégories*) الذي يمثل أحد أجزاء مجموعة النصوص المنطقية التي تمَّ جمعها باسم **الأورغانون**[1] (*Organon*)، استطاع أرسطو أن ينتشل الفكر اليوناني من التناقض بين أنصار مبدأ سكون الكائن وأبديّته، وأتباع مبدأ الحركة واللاكائن، وهو التناقض نفسه الذي اصطدم به أفلاطون من قبله. في الواقع، وكما يشير الفيلسوف المشائي أيضاً «ما من لفظ من هذه الألفاظ يُثبت أو ينفي شيئاً من ذاته أو بذاته؛ فقط بارتباط هذه الألفاظ في ما بينها يتمُّ الإثبات والنفي».

[إن الهوامش المشار إليها بحرف (م) بين قوسين هي من وضع المترجم أما غير المشار إليها فهي من أصل الكتاب، وهناك هوامش من وضع المراجع أشير إليها في مكانها].

(1) عنوان مجموعة كتب أرسطو في علم المنطق. هذا العنوان ليس من وضع أرسطو نفسه، ويعني أن المنطق ليس واحداً من العلوم الصحيحة، بل هو أداتها (الأداة، باليونانية: (**organon**)). وتتضمن المجموعةُ الكتبَ الستة الآتية (بحسب عناوينها العربية): **المقولات، والعبارة، والتحليلات الأولى، والتحليلات الثانية، والمواضع الجدلية، والأغاليط السفسطائية** (م).

على مدى عشرين قرناً، قامت هذه المقولات (المعدَّلة، والمكمَّلة والمكيّفة بحسب تنوُّع البواعث الفلسفية) بإملاء القواعد الأساسية للتفكير الفلسفي، فماذا تبقَّى منها اليوم؟ هل ينبغي التخلّي عنها؟ وهل يجب أن نعيد التفكير فيها بصيغ جديدة؟ ما من جواب ممكن إلاَّ [بصيغة] المفرد، من خلال فحص كل مقولة على حدة؛ وبالجمع، من خلال احترام تنوُّع المقاربات والتقاليد الفلسفية التي ستستجيب، كما الصدى، لبعضها بعضاً.

دانيال سوتيف (Daniel Soutif) **وإيريك فيني** (Eric Vigne)

«إن العبارات التي لا ارتباط بينها البتّة تعني: الجوهر، والكمية، والكيفية، والإضافة، والمكان، والزمان، والوضع، والمِلك، والفعل، والانفعال، فما هو جوهر، لكي نقول ذلك بكلمة واحدة، هو مثلاً، إنسان، حصان؛ الكميّة، مثلاً، ما طوله ذراعان، ثلاثة أذرع؛ الكيفيَّة: أبيض، عالِم لغة؛ الإضافة» ضُعف، نصف، أكبر؛ المكان [=أين]: في المدرسة الثانوية [الوقيون]، في الساحة العامة؛ الزمان [متى]: أمس، السنة الفائتة؛ الوضع: مستلقٍ، جالس؛ المِلك: منتعل، مسلَّح؛ الفعل: يقطع، يحرق؛ الانفعال: مقطوع، محروق.

ما من لفظ من هذه الألفاظ يؤكد أو ينفي شيئاً من ذاته أو بذاته؛ فبارتباط هذه الألفاظ في ما بينها وحده يتمّ الإثبات والنفي. ذلك أن كل إثبات وكل نفي هو بالفعل، كما يبدو واضحاً، إمّا صادق، وإمَّا كاذب؛ بينما في العبارات التي لا ارتباط بينها البتَّة لا يوجد صدق أو كذب: مثلاً: رجل، أبيض، قصير، منتصر».

أرسطو؛ كتاب المقولات(2)

(2) 4, 1 b 25 - 2 a 10, Trad. J. Tricot (Paris: Vrin, 1946).

مقدِّمة المترجم

1 - «المقولات»: إعادة قراءة في العام 2000

يضمّ هذا الكتاب عشرة أبحاث لعشرة مفكرين معاصرين، عالج كل واحد منهم مقولة واحدة من مقولات أرسطو العشر. مع ذلك، فهو ليس بالحقيقة تأليفاً مشتركاً إلاً في الموضوع الجامع الذي تمّت مقاربة «أجزائه» بأبحاث قام كل مؤلف بوضع أحدها بمعزل عن المؤلف الآخر. هذه القراءة المعاصرة والمتعددة للمقولات الأرسطية قُدمت في الأصل في مؤتمر دراسات دولي عُقد في باريس، في مركز بومبيدو الثقافي، في مطلع العام 2000 بمناسبة الولوج لا إلى قرن جديد وحسب، القرن الحادي والعشرين الميلادي، بل إلى ألفيّة جديدة أيضاً، هي الألفية الثالثة، مع كل ما تحمله هذه المصادفة الرقمية الخارقة، بعبورها من التسعات إلى الأصفار، من افتراض تبدلات كبرى تتناسب وجسامة هذا الانعطاف في التقويم البشري، بخاصة في تصوُّر هذه الأفكار الأرسطية التي لم ينِ الفلاسفة يقاربونها منذ نيِّفٍ وأربعة وعشرين قرناً.

لقد نجح أرسطو بفرض هذه المجموعة من المقولات، بمصطلحاتها ـ وأكثرها اقتبسه من اللغة اليونانية الشائعة آنذاك، ومن

الأدب الفلسفي الإغريقي الذي بلغ ذروته في زمانه مع معلّمه أفلاطون، كقاعدة أساسية للتفكير في الكائنات ـ على تاريخ الفلسفة من بعده الذي شارك بصوغه على مدى قرون، فلاسفة كثر من ثقافات أخرى.

إلا أن هذه الهيمنة للمقولات بحسب تصوّر أرسطو لها، لم تحل دون تنوُّع المواقف منها من غير انقطاع. إذ إن شروحاتها العديدة لم تكن دوماً متطابقة، بل تباعدت عن بعضها حتى عند المشّائين القدامى أنفسهم، الإغريق أوَّلاً والهلّينيين لاحقاً، وعند تابعيهم أيضاً الذين عرفوها في الأغلب من خلال هذه الشروحات، من طريق الترجمات، بخاصة إلى اللغات اللاتينية والفارسية والسريانية والعربية، وصولاً إلى الترجمات الحديثة التي ما فتئت توضع منذ قرون في اللغات المتداولة.

لقد تلازم تاريخ الفلسفة مع تاريخ هذه الأفكار والمقولات الأرسطية، إما بتبنّيها وشرحها وتأويلها، أو بنقدها وتعديلها. وفي مطلق الأحوال ظلّت متداولة عبر العصور بمصطلحاتها، وبحسب غايتها المعرفية، وصولاً إلى زمننا الراهن.

2 – مؤلَّفات أرسطو

نسبَ مؤلفون قدماء إلى أرسطو عدداً كبيراً من المؤلفات، في موضوعات شتّى على مدى القرون الأولى عقب وفاته، شك الدارسون المدققون بصحة نسبة كثير منها إليه. وثمة مؤلَّفات أشار إليها القدماء، تُعتبَر صحيحةَ النسبةِ إليه، ولكنها فُقدت. ولم يصلنا من كل هذه المؤلفات سوى 47 مؤلفاً. وهذه المؤلفات الباقية ليست، مع ذلك، كاملة، بل أصابها النحل إما بكاملها (من حيث أسلوب الكتابة دون المضمون، إذ يُرجّح كتابتها من بعض تلامذته لا من أرسطو نفسه حول دروس أعطاها أرسطو، وإما من حيث مضمونها

الذي لا ينسجم مع مواقف أرسطو العلمية والفلسفية المعروفة)، أو ببعض أجزاء، أو مقاطع منها، أُقحمت في النص الأرسطي الأصلي، أو ببعض الأجزاء الناقصة (المفقودة) من النص الأصلي، وإما، أخيراً، من حيث ترتيبها ضمن كتب لم يضعها أرسطو نفسه على هذا النحو، أم بالتالي، من حيث ترتيبها وفقاً لأزمنة تأليفها، التي لاتزال مجهولة على العموم، وواقعة في نطاق التخمين.

2 - أ - تصنيف المؤلفات

جعل المؤرّخون والشرّاح القدامى مؤلفات أرسطو قسمَين رئيسين:

2 - أ1 - **المؤلفات الخارجيّة**، وهي التي كانت موجَّهة إلى الجمهور الواسع من الناس، وتُسمّى ἐξωτερικά. استخدم فيها أرسطو المنهج الجدلي، أو الحوار التوليدي على النمط الذي مارسه أفلاطون من قبله، ولكن قريباً من الأسلوب الذي استقرَّ عليه أفلاطون في حوارات المرحلة الأخيرة من حياته. وسميّت «**بمحاورات**» أرسطو المؤلفة في مرحلة الشباب، أي مرحلة دراسته في الأكاديمية التي استمرت زهاء عشرين سنة. وميزتها التأليفية أنها كُتبت على العموم بأسلوب مبسّط سهل الفهم. وعلى الرغم من أن موضوعاتها كانت متنوِّعة إلى حدٍّ ما، وعامة، في الفلسفة والأخلاق والسياسة، إلا أنَّ بعضها كان يتَّسم أحياناً بصعوبة واضحة.

هذه الدروس المدوَّنة كان أرسطو يعطيها في مدرسته (اللوقيون) في الفترة المسائية من النهار. وقد فُقدت غالبيتها إذ لم يكن الاهتمام بها، وبقيمتها التاريخية على الأقل، من بعده، كافياً[1].

---

(1) لم يبق منها سوى شذرات أو بعض المقاطع الصغيرة، وأهمُّها حمل العناوين الآتية: في الخير، يوذيموس: في النفس، في الخطابة، في الشعراء، في العدالة، في الثروة، في=

2 - أ2 - المؤلفات العلميّة، أو المؤلفات الداخلية، أو أيضاً المؤلَّفات المستورة، وهي دروس كان يلقيها في مدرسته على تلاميذه، وهم نخبة ذات مستوى علمي متقدِّم، في الفترة الصباحية من النهار، وهي ذات أسلوب تعليمي منطقي منظَّم ومنهج تحليلي (أنالوطيقي). والمصطلحات الفلسفية فيها دقيقة المعنى، وبخاصة المفاهيم التي كانت في أغلبها من وضعه، إن لم يكن بلفظها، فبمعناها. وتُزامِنُ هذه الدروس المكتوبة، أي المؤلفات العلمية، فترة تدريسه في مدرسته (اللوقيون) في أثينا طيلة الثلاث عشرة سنة الأخيرة من حياته. لذا ذهب بعض الشرّاح المعاصرين إلى أنَّ مؤلفات أرسطو العلمية المعروفة هذه، تنتمي جميعُها إلى هذه المرحلة التعليميَّة من حياته تحديداً[2].

إنَّ الثبْت الذي يضم مؤلفات أرسطو المعروفة اليوم (باستثناء مؤلَّفَين اثنين هما: **الطبيعيات الصغرى، والأخلاق النيقوماخية**) هو الذي وضعَه أندرونيقوس الرودسي، وأخذه عن أحد شرّاح أرسطو، وهو مجهول يُدعى بطليموس. هذا الثبت المتداول (الذي لم يزل يخضع للنقد التاريخي من جهة، كما خضع سابقاً لشتّى أنواع الإضافات و(الحذف) استقرّ ـ فضلاً عن المؤلفات الخارجية المفقودة ـ على المؤلفات «الداخلية» التي يجمعها الشرّاح تحت خمسة

= الصلاة، في التربية، في اللذة، في الملكية، الاسكندر: في المستعمرات، السياسي، السفسطي. انظر: جيروم غيث، **أرسطو** (بيروت: دائرة المعارف، 1971)، مج 9، ص 404. كما تُنسب إلى أرسطو أيضاً رسائل كثيرة، مفقودة.

(2) هذا رأيٌ قديم، عاد وأكده مؤرخُ الفلسفة اليونانية الألماني إدوارد زيلر (**Eduard** Zeller) (1814 ـ 1908). إلا أن العديد من الباحثين أظهروا أن الكثير من نظريات أرسطو في أواخر حياته، في فترة مدرسته (اللوقيون)، إنما تجد جذورها في المرحلة التي كان فيها متجولاً خارج أثينا، والتي استمرت حوالى إحدى عشرة سنة.

عناوين كبرى هي: **المنطق، والطبيعيات، وما بعد الطبيعة، والأخلاق والسياسة، الفن**[3].

---

(3) ثبت هذه المؤلفات، أو الكتب، **الداخلية**، بالعربية وبمقابلها بالمنطق اليوناني، هو الآتي:

أ ـ في المنطق: المقولات (قاطيغورياس) ـ العبارة (باري أرمينياس) ـ التحليلات الأولى (أنالوطيقا الأولى) ـ التحليلات الثانية (أنالوطيقا الثانية) ـ المواضع الجدلية أو المسائل (طوبيقا) ـ المغالطات (سوفسطيقا).

هذه هي كتب المنطق الستة التي جُمعت بعد أرسطو ضمن كتاب واحد أُطلق عليه عنوانُ **«الأورغانون»**، أي الآلة، لأن المنطق، عند أرسطو، ليس علماً من العلوم المعروفة، بل هو آلة العلم، أي آلة المعرفة الصحيحة.

لقد ضم الفلاسفة العرب الأقدمون إلى **الأورغانون** كتابين آخرين لأرسطو **هما: الخطابة (ريطوريقا) والشعر (بويطِقا)**؛ فأصبح **الأورغانون** عندهم ثمانية كتب. وأضافوا أيضاً إلى القياس البرهاني والقياس الجدلي والقياس السفسطائي المعروفة تقليدياً في منطق أرسطو، قياسَين جديدين هما: القياس الخطابي (أي محاولة الاقناع بسحر البيان اللغوي) والقياس الشعري (أي محاولة الإقناع بالخيال والعاطفة من طريق الكلام الجميل)! فأصبحت الأقيسة المنطقية عندهم خمسة.

ب ـ الطبيعيات:

1 ـ في الطبيعة: مقالة الطبيعة، أو السماع الطبيعي، في الكون والفساد، الآثار العُلوية، السماء.

2 ـ في النفس: علم النفس، في النفس، في الحس والمحسوس، في التذكّر والذكر، في النوم واليقظة، في الأحلام، في طول العمر وقصره، في الحياة والموت، في التنفس.

3 ـ التأريخ الطبيعي: الحيوان، أعضاء الحيوان، حركة الحيوان، نشوء الحيوان.

ج ـ ما بعد الطبيعة: كتاب **ما بعد الطبيعة** (الميتافيزيقا).

د ـ الأخلاق: الأخلاق إلى نيقوماخوس (أو الأخلاق النيقوماخية). الأخلاق الدودمية، السياسيّات، النظم السياسية.

هـ ـ الفنون: الخطاب والشعر.

ونُسبت إلى أرسطو مؤلفات مشهورة أوقعت العديد من الفلاسفة والباحثين اللاحقين في أخطاء شتى تتعلق بمعرفتهم بفلسفته. إلا أن النقد الحديث كشف خطأ نسبتها له، وأنكرها. منها، على وجه الخصوص: **كتاب الربوبية** (أو أثولوجيا)، و**كتاب العلل، وكتاب الأخلاق الكبرى**... ولا داعي للتوسّع هنا في كل هذه المؤلفات، باستثناء ما يهمنا منها لهذا الكتاب: أي كتب المنطق، وأخصّها كتاب **المقولات** (م).

2 ـ ب ـ نشر المؤلّفات

«كان أرسطو، على ما يظهر، ينشر الحوارات بعد تأليفها. أما المباحث فلم ينشرها، بل ظلَّت مِلك المدارس الأرسطية، يُزاد عليها، وتُحوَّر، وتُكمل... إلى أن نشرَها أندرونيقوس الرودسي، الزعيم الحادي عشر على اللُكْيُن (اللوقيون) سنة 60 ق. م. وهكذا ظلَّ الأقدمون لا يعرفون، حتى سنة 60 ق. م. غير مؤلفات أرسطو الخارجية. ولمَّا نُشِرت المباحث، أخذت «الخارجيةُ» تتوارى رويداً رويداً حتى غابت تماماً. ولا يخفى أن هذا الفقدان يجعلنا عاجزين عن تَتبُّع تطوُّر الفكر الأرسطي من المثالية الأفلاطونية إلى نظريته المعروفة بالنظرية «الواقعية»، أو بالأحرى «الطبيعية»[4].

تُضاف إلى هذه الصعوبة صعوبة أخرى تتعلّق بالتحقُّق من صحّة نسبة بعض المؤلفات إلى أرسطو، وتمييز الصحيح من المنتحَل فيها، نظراً إلى عدم نشرها الموسّع في حياته.

يروي المؤرِّخ والجغرافيّ اليوناني المعروف سترابون (معاصرُ السيّد المسيح) أنَّ مؤلفات أرسطو انتقلت بعد موته إلى تلميذه وصديقه الفيلسوف ثيوفراسطوس[5]. ومن بعده إلى نيليوس (أحد تلامذة أرسطو وثيوفراسطوس؛ وكان والدُه صديقاً حميماً لأرسطو من أيام الدراسة معاً في أكاديمية أفلاطون). «ولكن ورَثَة نيليوس

(4) غيث، المصدر نفسه، مج 9، ص 404.

(5) ثيوفراسطوس (Théophraste) وهذا لقبٌ معناه باليونانية: المتكلم الإلهي، وقد أعطاه إيّاه أرسطو نفسه (وكان اسمه الأصلي تيرتانوس (Tyrtanos)، وكان قبل ذاك تلميذاً لأفلاطون. وقد ترأس مدرسة اللوقيون بعد موت أرسطو، وكان مهتماً على الخصوص بعلم النبات. (م).

كانوا جهلاء، فأودعوا الكتب في سردابٍ لعبت فيه الحشرات»[6] وأتلفت أقساماً منها، ثم باعوها إلى ليكون الذي نشرَها نشرة ناقصة ومليئة بالأخطاء. وآلت بعد ذاك إلى أندرونيقوس الرودسي الذي نشرها من جديد، ضمن كتب مرتَّبة ترتيباً غير مسبوق وبعناوين جديدة. وعندما احتلّ القائد الروماني سيلا بلاد اليونان، ومنها أثينا عام 83 ـ 84 ق. م.، استولى على هذه الكتب الأرسطية ونقلَها إلى روما، حيث قام النحويُّ المشّائي تورانيون بنشرها مجدداً بنشرةٍ كثيرة الأخطاء.

إلاّ أنَّ نشْر مؤلفات أرسطو، بعد التلفيق الذي صبَغها به أندرونيقوس، بحيث جاءت ككتبٍ مدرسية متماسك بعضها مع بعض، لن ينفصل عن شروحات الأرسطيين (أو المشّائين)[7] لها، الذين كانوا موزّعين بين نزعتين: النزعة الواقعية والمنطقية، وكان يمثّلها الطبيب اللاأدري جالينوس (القرن الثاني ب. م.)؛ والنزعة الماورائية والروحانية التي كان يمثّلها أفلوطين وفرفوريوس الصوري (القرن الثالث ميلادي) وعُرفت «بالأفلاطونية المُحدَثة»، إذ كانت على الحقيقة جمعاً جديداً لماورائيات أفلاطون وأرسطو. وفي القرون اللاحقة، ظهر فلاسفة مرموقون في العالم اليوناني ـ الروماني درّسوا فلسفة أرسطو خصوصاً، وفلسفة أفلاطون أيضاً، في مدارس أثينا الفلسفية، وقبل ذاك في الإسكندرية وروما، وأشهرهم: ثامسطيوس، وفلوطرخس، وبرقليس، وسنبليقوس، ويوحنا فيلوبونوس (الذي عرفه العرب باسم يحيى النحوي).

---

(6) عبد الرحمن بدوي، **أرسطو** (بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، 1980)، ص 51.

(7) المشّائيّة (péripatéticisme) هي التسمية التي أُطلقت على فلسفة أرسطو وأتباعه، لأنَّ أرسطو، كما قيل، كان يُلقي دروسه وهو يتمشّى محاطاً بتلاميذه.

وصلت شروح هؤلاء إلى العرب بدءاً من القرن الثامن الميلادي عبر المترجمين والفلاسفة السريان، في بغداد خصوصاً[8]. وقد نُقلت الترجمات العربيّة إلى هؤلاء (التي تمَّ بعضُها من اليونانية، وأكثرُها من السريانية) إلى اللغة اللاتينية بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي. وكانت هذه الترجمات إلى اللاتينية (وكانت اللغة الثقافية الوحيدة لسائر مجتمعات أوروبا في القرون الوسطى وحتى مطلع العصور الحديثة) تضمُّ أيضاً، فضلاً عن المؤلفات اليونانية المعرَّبة، ومنها بخاصة مؤلفات أرسطو وشروحاتها، المؤلفات الموضوعة بالعربية في الفلسفة والعلوم الوضعية.

3 ـ كتاب المقولات

عندما وضع أرسطو **المقولات** والقسمَ الأكبر من كتاب **المواضِع** (الكتب من الثاني إلى السابع)، لمّا يكن قد اكتَشف القياسَ المنطقي وقواعدَه؛ هذا القياس الذي فصّل الكلام عليه في كتابه **التحليلات الأولى**، وأعاد البحث فيه لجهة مقدّماته

---

(8) للتوسع في معرفة انتشار الثقافة اليونانية عموماً، وفلسفة أرسطو على وجه الخصوص، في بلاد العرب والمسلمين، انظر البحث الذي قام به المستشرق الألماني ماكس مايرهوف، «من الإسكندرية إلى بغداد: بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبّي عند العرب،» في: **التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية: دراسات لكبار المستشرقين**، عرّبه عن الألمانية وحققه عبد الرحمن بدوي، ط 4 (بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، 1980)، ص 37 ـ 100. (صدرت الطبعة الأولى سنة 1940).

انظر أيضاً: البحث الموسّع الخاص بانتشار فلسفة أرسطو في الثقافة العربية القديمة الذي قام به الأب فريد جبر، «أرسطو والأرسطية عند العرب،» في: بطرس البستاني، **دائرة المعارف** (بيروت: دار المعرفة، 1971)، ج 9، ص 433 ـ 490.

وانظر أيضاً: أنطوان سيف، **وعيُ الذات وصدمةُ الآخر: في مقولات العقل الفلسفي العربي** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2001)، الفصل الخامس، «دور كتاب الفهرست لابن النديم في تأريخ بداية الفلسفة العربية الإسلامية،» ص 141 ـ 180 (م).

الضرورية، وبالتالي نتائجه اليقينية، في كتابه **التحليلات الثانية** الذي طرح فيه نظريّته في البرهان.

لقد نشأ منطق أرسطو في البيئة الجدلية الأثينية التي قدّم أفلاطون نموذَجَها الأسطع في «محاوراته» الفلسفية التي جعل بطلَها سقراط، وبخاصة في محاورة «برمنيدس» ومحاورة «السفسطائي»، حيث كانت شائعةً فكرةُ الأطر المنطقية (كتصنيف الألفاظ، وتبويبها، وتحديد الأجناس الأولى، وإضافة المحمول إلى الحامل) ضمن ظروف المحاورة. وقد جعل أفلاطون المحاورة أساسَ التفلسف، فالمحاورة هي تباذُل أفكار يقوم أحد المحاورين في أوّلها بطرح فكرة، فيقوم الآخر بتفحُّصِها من طريق طرْحِه أسئلة على محاوره يقتضي كل سؤال منها إجابة بنعم أو لا، ويكون الهدفُ دحْضَ رأيِ المجيب، وذلك بدفْعه إلى مناقضةِ نفسه والوصولِ معه إلى نتائج تخالف أطروحاته الأولى وتناقضُها.

غير أنّ أرسطو تخلّى عن الرهان على هذه الطريقة التوليدية التي مارسها في مؤلفاته الأولى التي فُقدت غالبيّتها. ولئن لم يتخلَّ عنها لاحقاً كممارسة، فإنه مع ذلك وضع قيمتها المعرفية موضعَ الشك، لأن هذه الممارسة لا تؤدي، برأيه، حكماً إلى نتائج يقينية، لكونها تتنحّى عن مقاربة الأشياء ذاتها مستعيضةً عنها بمقاربة آراء الناس عن هذه الأشياء[9]. وخصّص لتحليل هذه المقاربة الجدليّة الكتابَ الخامس من مجموعة **الأورغانون**، كتاب **المواضِع**، والكتاب السادس منها، كتاب **البلاغة**، حيث مقدِّمات القياس في هذين المجالين لا تكون ضرورية، بل احتمالية، ولا تُفضي بالتالي حكماً

(9) Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie* (Tunis: Cérès Editions, 1944), tome 1, pp. 207 - 209.

إلى نتيجة معرفية يقينية. ومع ذلك، فإنَّ تحليل هذه الممارسة الجدلية ونقدها هما في أساس منطق أرسطو القائم على تركيب، أو ترتيب، القضايا على قاعدة الربط بين الحامل والمحمول، وهي بالتالي أساس فلسفته. إذ إن المقولات، بذاتها، هي محايدة إزاء الإثبات والنفي. إنها عناصر القضايا المكوَّنة من ارتباط المقولات بعضها ببعض، «فبارتباط هذه الألفاظ في ما بينها وحدها يتمّ الإثبات والنفي»، كما قال. لذا كان اهتمام أرسطو الأوّلي بالألفاظ ومعانيها الدالة على أشياء محددة: فالتفكير الجدلي لا يدقق بحدود معاني الألفاظ، لذا يقع الالتباس في النقاش، الذي غالباً ما يكون نتيجة **المجانسة**: أي استعمال المتحاورين اللفظة ذاتها للدلالة على أمور مختلفة؛ أو نتيجة **الترادف**: أي استعمال الدلالة ذاتها ولكن بألفاظ مختلفة. إن ضبط دلالات الألفاظ، وبالتالي التفكير المنطقي، كان موضوع كتاب **المقولات** الذي هو الكتاب الأول من مجموعة **الأورغانون**. وكان أيضاً موضوع كتاب **الدال** (أي حرف Δ الدلتا باليونانية)، الكتاب الخامس من مجموعة ما بعد الطبيعة. ولئن كان الكتاب الأول مشكوكاً بأنه من كتابة أرسطو نفسه، وقد يكون من وضع أحد تلامذه إذ «إنّ اتفاقه مع الكتاب الخاص من الميتافيزيقا على تحديد معاني المفردات، يثبت إلى حد بعيد جداً صحة نسبته إلى أرسطو»[10] إن ثمة إجماعاً بين المؤرخين المعاصرين المختصين بالتراث الأرسطي على اعتبار الكتاب الخامس (**دلتا**) الذي هو مُعجَم مصغّر بالألفاظ الفلسفية الأساسية، ليس من وضع أرسطو. وليس ثمة إجماع بين هؤلاء أيضاً حول صحة نسبة الكتابين: الثاني (**الألِف الصغرى**) والخامس (**الدال، أو Δ دلتا**) **إليه**[11]. ومهما يكن فإنَّ

---

(10) غيث، **أرسطو**، ص 423.

(11) المصدر نفسه، ص 413.

أرسطو «يدقق في تحديد المفاهيم الفلسفية بطريقة مدهشة. [إنه] معلّمٌ في الميتافيزيقا، بكل ما في هذه اللفظة من قوة»[12].

3 ـ أ ـ معنى المقولة

في اللغة اليونانية، تعني المقولات χατηγορία الحَمْل، أو الإضافة (attribution)، أو «حَمْل المواطأة»، كما يقول النحويُّون، أي «أن يكون الشيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة، كقولنا: الإنسان حيوان ناطق»[13]. والمقولات هي أنماط أو فئات مختلفة من الدلالة تقوم الرابطة فيها (فِعْل كان) بربط المحمول، أو الصفة، بموضوع القضية (proposition). المقولة هي في الأصل صفة أو محمول أو مُسنَد (prédicat) أو «وضع محكوم به أنه موجود لشيء، أو ليس موجوداً له. والشيء المنسوب إليه المحمول هو الموضوع (sujet)، أو المسنَد إليه»[14]، أو الحامل. والترجمة العربية القديمة للفظة χατηγορία كانت «المقولة»، وجمعُها «المقولات»، أي ما يُقال على الموجود. وعند أرسطو، المقولة هي «في الأصل محمول القضية»، لذا يقول: «مقولات الكائن، وبالاختصار: المقولات، تُقال على مختلف فئات المحمولات التي يمكن أن نثبتها على موضوع معيّن»[15].

---

(12) المصدر نفسه، ص 413.

(13) أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، وبطرس البستاني **محيط المحيط**، مادة: حمل.

(14) عبده الحلو، **معجم المصطلحات الفلسفية: فرنسي ـ عربي** (بيروت: المركز التربوي للبحوث والإنماء؛ مكتبة لبنان، 1994)، ص 134.

(15) André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 16ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1988), p. 125.

3 ـ ب ـ المقولات العشر

ترد أسماء المقولات العشر في كتاب **المقولات** ـ الذي هو الكتاب الأول من مجموعة **الأورغانون** ـ على النحو المتسلسل الآتي: الجوهر، الكمّ، الكيف، الإضافة، المكان، الزمان، الوضع، المِلك، الفعل، الانفعال[16].

إن الجوهر عند أرسطو هو الموجود، هو أول المقولات بمعنى أن بقية المقولات تستمد حقيقتها منه، لأن الجوهر، كما حدّده أرسطو، هو «ما لا يُسنَد إلى موضوع ولا يوجد في موضوع»[17]. «إن الجوهر وحده، من بين المقولات، لا يمكن أن يكون محمولاً. أما بقية المقولات فكلُّها قابلة لأن تكون محمولات»[18].

ولكن الخلاف حول المقولات الأرسطية اتخذ تاريخياً وجوهاً متنوعة، وصولاً إلى زمننا الحاضر. وبما إن الأصل اللغوي اليوناني لكلمة «قاطيغوريا» يعني الحمل أو الإضافة، هذا أدّى إلى تداخل الجدل حول الجوهر ومحمولاته مع القياس وأنواعه، إذ إن المجالين هما من ابتداع أرسطيٍّ صرف. يُضاف إلى ذلك محاولة أرسطو الدؤوبة لنقض نظرية أفلاطون الذي كان يرى أنَّ الأعراض (المقولات الأخرى غير الجوهر، عند أرسطو) بوصفها كيفيات، أو وصفات، هي جواهر أيضاً، إذ إن أفلاطون لا يفرّق بين الجواهر والأعراض، كما تصوَّرها أرسطو.

---

(16) ومقابلها في اللغة اليونانية، على التوالي: **1** ـ الجوهر ουσία **2** ـ الكم πωσο'ν **3** ـ الكيف πω'ιον **4** ـ الإضافة πρός τι **5** ـ المكان πoυ **6** ـ الزمان πο'τε **7** ـ الوضع χεσθαι **8** ـ **الملك** εχειν **9** ـ الفعل πωιειν **10** ـ الانفعال πα'σχειν.

(17) كتاب **المقولات**، 2، أ 13.

(18) رأيُ هاملان (Hamelin)؛ ذكره بدوي في كتابه **أرسطو**، ص 85.

3 ـ ج ـ أصل المقولات

ما الأصل الذي استخرج منه أرسطو هذه المقولات العشر؟

لقد كان العدد عشرة الذي استقر عليه أرسطو مثيراً للتساؤلات بسبب مكانته الأساسية في الفلسفة الفيثاغورية التي كان لها أتباع داخل أكاديمية أفلاطون نفسها (عند سبوسيبوس، ابن شقيقة أفلاطون، والذي ورث خاله في رئاسة الأكاديمية)، وربما عند أفلاطون نفسه (كما اتّهمه أرسطو بذلك). ولكن الملاحَظ أنَّ ما من مصدر سابق لأرسطو قال بعشر مقولات، على الرغم من وجود هذه المقولات متفرقةً في ثنايا فلسفة أفلاطون الذي لم يرَ فيها، مع ذلك، مقولاتٍ متماسكة. وأرسطو نفسه لا يتحدث عن هذه المقولات على سويّة واحدة من الأهمية: فهو إذ يُسهب في الكلام على الكمّ والكيف والإضافة، وبطبيعة الحال على الجوهر، أكثر من سواه، والمكان والزمان في العديد من مؤلفاته، فإنه، بالمقابل، لا يُسهب في الحديث عن البقيّة بوصفها مقولات!

إن كَنْت (Immanual Kant) ـ المنافس الفعلي لأرسطو في مجال المقولات، إذ صاغ لوحة مقولات أخرى مخالفة، رأى أن أرسطو توصّل إلى لوحة مقولاته العشر من طريق الاستقراء من التجربة الشخصية!

ثمة من جعل مصدرها علم النحو اليوناني: فالجوهر يقابل الاسم، والكيف يقابل النعت، وال «أين» وال «متى» هما ظرف مكان وظرف زمان، والفعل والانفعال ليسا سوى صيغة الفعل المعلوم وصيغة الفعل المجهول، أو الفعل المتعدّي والفعل اللازم... إلخ[19].

(19) رأي الباحث ترندلنبرغ (Trendelenburg). انظر: بدوي، المصدر نفسه، ص 90.

مهما يكن، فالخلاف حول المقولات يندرج في إطار مقاربة أفكار أرسطو، ونقدها هذه الأفكار، أو هذه الفلسفة عموماً التي نالت أكبر قدر من الاهتمام على مدى تاريخ طويل، ولدى ثقافات متنوّعة، أكثر من أيّ أفكار لمفكّر آخر.

وإذ إن أفلاطون جعل الجوهر مفارقاً، فأرسطو بالمقابل جعل الجواهر المفارقة جواهر ثانية، وقال بوجود جواهر طبيعية أيضاً هي الجواهر الأولى المؤلّفة من مادّة وصورة. كما قال بأن الجوهر هو الصورة وحدها، وهو أيضاً المادة (الهيولى) وحدها، وهذه المعاني الثلاثة للجوهر توافق عنده تحديده للجوهر بأنه «ما لا يُسنَد إلى موضوع ولا يوجد في موضوع»، هذا التحديد الذي غالباً ما أُسيء فهمُه، وكان أيضاً النقطة المركزية لنقد هذا التصوّر الأرسطي.

والجوهر، عند أرسطو، يتميّز عن الأعراض، أي المقولات التسع الأخرى، بأنه قائم بذاته، وبأن لا ضدّ له، وبأنه لا يختلف بالدرجة عن سواه، وبأنه أخيراً، بخلافها، حامل للأضداد.

والملاحظ أن الحركة، التي تشمل الجواهر الأولى عنده، ليست مقولة. وهي لا تختص إلاّ بأربع مقولات فقط، هي: الجوهر (حركة الكون والفساد)، والكمّ (حركة الزيادة والنقصان)، والكيف (حركة التغيُّر)، والمكان (حركة الانتقال). و«أرسطو تراجَعَ في عدّة مواضع عن إثبات الحركة في مقولة الجوهر»[20]، لأنّ الكون هو انتقال من حال الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، والفساد هو عكس ذلك، لذا لا يكون الكون والفساد حركةً إلاّ بالعَرَض. وبهذا تقتصر

---

(20) ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس (585 ق. م.) إلى أفلوطين (270 م.) وبرقلس (485 م.)** (بيروت: دار العلم للملايين، 1991)، ص 111.

أشكال الحركة على ثلاث مقولات (أعراض) وحسب، هي: الكمُّ، والكيف، والمكان(21).

4 ـ المقولات الأرسطية في تاريخ الفلسفة

ما من شك في أن الأفكار الأرسطية كان لها الحضور الأكبر في تاريخ الفلسفة والعلوم القديمة، لدرجة جعلت بعضهم يختصر تاريخ الفلسفة بأنه، بشكل عام، ليس أكثر من مجموع المواقف من أفكار أرسطو، وبخاصة في المنطق الذي كان كتاب **المقولات**، وهو الأوّل من حيث ترتيبه داخل مجموعة كتبه التي سُميّت **الأورغانون**، مقدمّته ومفتاحه. أضف إلى ذلك أن الفلسفة، عند أرسطو، هي «علم الوجود من حيث هو وجود». ولفظة «وجود» تُطلق، أوَّلاً وبالذات، على الجوهر، وتُطلَق على المقولات التسع «بالتشكيك» و«المشابهة» (أنالوجيا α'ναλοϑι'α. والمعلوم أنَّ المترجمين، والفلاسفة العرب الأقدمين تالياً، جعلوا مقابلَها في اللغة العربية لفظةَ «تشكيك»، أو «مُشابَهة»)(22). قال أرسطو: «يجب على الفيلسوف أن يبحث في علل ومبادئ الجوهر، لأنَّ الجوهر هو موضوع الفلسفة الأوَّل وبالذات»(23)، بل موضوع البحث العلمي.

4 ـ أ ـ المرحلة الهلّينية ـ الرومانية

لم يُعرَف أرسطو في القرنين التاليَن لوفاته إلاّ بكتبه **المحاورات** التي دوّنها أثناء دراسته في الأكاديمية عندما كان أستاذه أفلاطون ما زال على قيد الحياة، ثم اختفت هذه المؤلفات «الخارجية» لاحقاً،

---

(21) أرسطو، **الطبيعة**، الكتاب الخامس، 225 أ 25 خاصّة.

(22) غيث، **أرسطو**، ص 414.

(23) أرسطو، 4 ፣ (حرف الجيم): 2، 1003 ب.

إلاّ بعض شذرات منها، وحلّت محلّها نشرة أندرونيقوس الرودسي، بحيث غدت المراجع الأساسية للفلسفة بدءاً من القرن الثاني للميلاد، وتنازعها اتجاهان، كما قلنا: الاتجاه الواقعي والمنطقي، وأشهر ممثليه جالينوس الطبيب الفيلسوف؛ وفي القرن التالي، الثالث الميلادي، اتّجاه ماورائي روحاني (صوفي) مثّله أفلوطين وفرفوريوس الصوري وعُرِف بـ «الأفلاطونية المُحدَثة». وعلى الرغم من انطلاقة هذين التيّارين بعد ظهور المسيحية بقرون، فإن أتباعهما الكبار لم يكونوا مسيحيين، فأفلوطين درس أرسطو على ضوء أفكار مشّائيٌ آخر كبير، معاصر لجالينوس، هو الإسكندر الأفروديسي الذي لفّق عند أرسطو النزعة التدريسية الوضعية والنزعةَ الماروائية. ولم يبقَ أفلوطين شارحاً مشّائياً وحسب، بل قام بتوليفة توفيقية بين ماورائيات أرسطو وماورائيات أفلاطون، ضمن نزعة صوفية فلسفية جديدة قائمة على المنطق الأرسطي. وفي هذا المضمار كان أثر تلميذه فرفوريوس حاسماً: فهو الذي نشر تعاليم أستاذه أفلوطين ضمن مجموعة «التاسوعات»[24]، وهو الفيلسوف الذي وضع كتاباً بعنوان **إيساغوجي** ظلّ يُعتبر، حتى مطلع القرون الأوروبية الحديثة، «مدخلاً» ضرورياً لدراسة منطق أرسطو. كما أَنَّ شروح فرفوريوس لكتب **الأورغانون** وحَّدت النظرة حول هذه الكتب. والجدير بالذكر هنا أنَّ «تلك الشروح لم تصلنا في نصّها اليوناني الأصلي، بل في ترجمتها العربية»[25] وحسب! وقد قام بذلك العمل كله في ضوء «الأفلاطونية المحدثة» التي كانت هي الفلسفة السائدة في ذلك العصر، وليس الأرسطية الصافية، إذ إن فرفوريوس «عُرِف أوّلاً بأنه شارح

(24) جعل مقالات (كتب) أفلوطين ضمن تسع مجموعات، تضمّ كل واحدة منها ستة كتب.

(25) انظر: جبر، «أرسطو والأرسطية عند العرب،» ص 435.

لأرسطو... وهو الذي شقّ الطريق لمن جاء بعده من شرّاح متفوّقين لأرسطو»[26]، وبخاصة في ما عُرِف لاحقاً بـ «مدرسة أثينا» الفلسفية التي ظلّت، بعد ظهور المسيحية، من آخر معاقل الفلسفة حتى سنة 529 م.، وهي السنة التي أَغلق فيها الإمبراطور البيزنطي يوستنيانوس هذه المدرسة، وكان رئيسها يومذاك الفيلسوف دمشقيوس، ومن فلاسفتها الكبار سنبليقيوس، وهما من تلامذة إحدى مدارس الإسكندرية الفلسفية التي كان أحد أركانها أمونيوس (القرن الخامس)، تلميذ برقليس. وقد ظل عدد من مدارس الإسكندرية الفلسفية قائماً حتى أوائل القرن السابع، أي حتى عشيّة الفتح العربي لمصر.

4 ـ ب ـ السريان وترجماتُهم والمرحلة العربية

عرفت بلاد الشام وبلاد ما بين النهرين، قبل الفتح العربي، نهضةً فلسفية حمل لواءها مَن عُرِفوا بالسريان، وهم سكّان البلاد الذين كانوا في أغلبهم من المسيحيين، مع قسم منهم من الصابئة (في حرّان). وكان لهم حين ذاك مدارس للفلسفة تابعة للأديرة، وكانت كلُّ مدرسة ديريّة تُعرَف باسم «أشكول». وكان منها نماذج في عدد من المدن السريانية، في: أنطاكية، والرُّها، ونصيبين، وقنّسرين، وجنديشابور... وقد تُرجِم **الأورغانون** إلى اللغة السريانية منذ سنة 450 م. وتُرجمت أيضاً عدّة كتب في الفلسفة اليونانية. وظلّ هذا التقليد، أي الترجمة من اليونانية إلى السريانية، قائماً حتى بعد الفتح العربي بقرون. لذا كانت الترجمات العربية للفلسفة والعلوم اليونانية تتمّ في أغلبها، من الترجمات السريانية لهذه المؤلفات، لا من لغتها اليونانية الأصليّة، إلاّ لِما لم يكن قد تُرجم إلى السريانية

(26) المصدر نفسه، ص 435.

بعد[27]. وبما إن المترجمين إلى العربية كانوا في غالبيَّتهم من السريان، فإن كلّ صعوبات ترجمة الفلسفة وعلومها إلى العربية تمَّت معالجتها بحسب نماذج الحلول التي اعتُمدت في الترجمات السريانية السابقة. وما سهّل هذه المهمّة كونُ السريانية والعربية لغتين ساميَّتين متشابهتَي علم النحو، وتركيبِ الجمل، ولهما أصول واحدة في العديد من الألفَاظ من جهة، وكونُ المترجمين، في كلا الحالين،من جهة أخرى، هم السريان أنفسهم، الضليعين بلغات ثلاث: السريانية واليونانية والعربية.

أضف إلى ذلك أنَّ المترجمين السريان الكبار، في بغداد خصوصاً، في زمن العباسيين، كانوا علماءَ وفلاسفة، ولم يلبثوا بعد فترة أن بدأوا يؤلِّفون بالعربية أيضاً، إلى جانب متابعتهم التأليف بالسريانية.

«لقد كان لكتاب **المقولات** الأرسطي أهميّة كبيرة في الأوساط المسيحية السريانية حيث شُرح غير مرّة»[28]، وكذلك الأمر مع كتاب **إيساغوجي** فرفوريوس وشروحه.

4 ـ ج ـ المقولات الأرسطية عند العرب

يقدم كتاب **الفهرست** لابن النديم، الموضوعُ في بغداد سنة 377 هـ/ 987 ميلادية، ثبتاً لا مثيل له لتاريخه، عن دخول فلسفة أرسطو

(27) مثالاً على ذلك، ما ذكرَه ابن النديم في كتاب **الفهرست** عن ترجمة كتاب **طوبيقا**، أو **الجدل**، لأرسطو: «نقلَ إسحق هذا الكتاب إلى اللغة السريانية. ونقلَ يحيى بن عديّ الذي نقلَه إسحق إلى اللغة العربية» (الفهرست، ص 309). والمعروف أنَّ يحيى هو من المترجمين المتأخرين، وكان صديق ابن النديم، صاحبِ **الفهرست**. وبالمقابل، نرى في تلك الفترة «ترجمة» إلى السريانية بعد قيام الترجمة العربية التي سبقتها (وربّما نقلت عنها؟)، كما ورد في **الفهرست**، عن ترجمة كتاب أرسطو **أنالوطيقا الأوّل**، إذ قال: «نقلَه تيادورس إلى العربية، ويُقال عرَضَه على حنين، فأصلحه. ونقلَ حنين قطعة منه إلى السريانية. ونقل إسحق [ابن حنين] الباقي إلى السريانية» **الفهرست**، ص 309.

(28) جبر، المصدر نفسه، ص 447.

وشروحاتها إلى الثقافة العربية عبر الترجمات التي قام بها السريان[29]، وبعض هؤلاء ـ المتأخرين منهم ـ كانوا من أصدقائه الشخصيِّين. إن تعريب «العلوم الدخيلة» الأعجمية الذي استغرق أقل من قرنين أتى شاملاً غالبيّة المؤلفات العلمية لدى الحضارات الأخرى، وبخاصة حضارة اليونان الثريّة في الفلسفة وعلومها، وبشكل أخصّ فلسفة أرسطو الذي عُرف عند العرب لاحقاً بلقب «المعلّم الأوَّل». وبعد فترة من انتشار الترجمات العربية للنصوص الأرسطيَّة الأصليّة وشروحاتها القديمة، أصبح الفلاسفة العرب بدورهم من أهمّ شرّاح أرسطو، بل الأكبر من بين الفلاسفة والعلماء الأحياء في العالم أجمع، على مدى أربعة قرون، من الكندي (القرن الثالث هـ/ التاسع الميلادي إلى ابن رشد (القرن السادس هـ/ الثاني عشر الميلادي)، مروراً بالأعلام كالفارابي وابن سينا والغزالي وغيرهم... من غير ذِكر العلماء العرب الكبار الذين استمروا بعطائهم الرائد في أكثر من ميدان، بعد عصر ابن رشد، في الرياضيات، والفلك، والطبيعيات، والتاريخ الاجتماعي (مع ابن خلدون).

سنقصر كلامنا على **مقولات** أرسطو عند العرب القدماء. هذه المرحلة من تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية هي أيضاً مرحلة مهمَّة من التاريخ العام للفلسفة التي أساء المؤرِّخون الغربيُّون قدرَها وأثرَها الكبير في الفلسفات الأوروبية الكبرى اللاحقة، ولفتراتٍ طويلة بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي.

يذكر ابن النديم في كتاب **الفهرست** أنَّ لابن المقفّع

---

(29) يقول الباحث الفرنسي المعاصر آلان دو ليبيرا في كتابه **الفلسفة الوسيطية**، إنَّ المواجهة الأولى بين الاسلام والهلّينية (الفكر اليوناني) قام بتوفيرها المترجمون السريان النصارى في بغداد العباسيين. قارن: Alain de Libera, *La Philosophie médiévale*, Que sais-je?; 1044, 3ème éd. (Paris: Presses Universitaires de France, 1994), p. 16.

«مختصَراً» لكتاب **المقولات**[30]. وإذا صحّ هذا الخبر، يكون هذا «**المختصر**» هو «الخطوة الأولى، في ما نعرف، من دخول «**المقولات**»، ومن ثم أرسطو، إلى عالم الفكر العربي»[31].

مهما يكن، فإن أول مؤلّف عربي في **المقولات** الأرسطية ـ إذا استثنينا الترجمات ـ كان الفيلسوف الكِندي الذي له بحث بعنوان: «رسالة في المقولات العشر»، وله بحث آخر بعنوان «قصد أرسطاليس في المقولات». وهذان العنوانان ذكرهما ابن النديم في كتاب **الفهرست**. إلاّ أنَّ الشروحات المهمّة للـ «**مقولات**» فتُنسَب إلى الفارابي وإلى أبي بُشر متّى... إلى أن تبلغ ذروتها مع ابن رشد الذي غدا «الشارح الأكبر» لمنطق أرسطو ولفلسفته عموماً، لدى الأوروبيين؛ كما أصبح له عندهم أتباع، من بينهم مَن تعرّضوا، كما تعرّض هو، للملاحقة والاضطهاد من السلطات الدينية والسياسية في كلتا البيئتين.

أما كتب **الأورغانون** الباقية، فقد عرفها العرب بترجماتها الكاملة، وبأكثر من ترجمة، وبشروحات عديدة. إلاّ أنَّ ثمة ملاحظات ينبغي ذكرها بهذا الخصوص:

---

(30) أبو الفرج محمد بن اسحاق بن النديم، **الفهرست**، روائع التراث العربي؛ 1، تحقيق رضا ـ تجدُّد (طهران: مكتبة الجعفري التبريزي، 1971)، ص 309.

(31) جبر، «أرسطو والأرسطية عند العرب،» ص 449. وقيل إن مخطوط هذا «التلخيص» موجود في مكتبة جامعة القديس يوسف في بيروت تحت الرقم 338، ويشتمل على ما يكاد يكون ترجمةَ «المختصر» يوناني في **المدخل**، **والمقولات**، **والعبارة**، **والتحليل الأوّل**، وكلّه منسوبٌ إلى ابن المقفّع» (ص 449)؟ ودار جدلٌ بين بعض المستشرقين حول هذا المخطوط: فبينما اعتبر فرلاني أنَّ صاحبَ المخطوط هو عبدالله ابنُ المقفع، مؤلف كتاب **كليلة ودمنة**، وأن ترجمتَه (تعريبَه) هي عن نصٍّ بالسريانية أو اليونانية! استبعد كراوس هذا الاحتمال. وربّما كان التعريب من الفارسية الوسطى؟ وثمة باحثون كثيرون لا يعيرون أهّمية لهذا المخطوط، ولا يثقون بصحّة نسبته إلى من نُسِب إليه!

1 ـ حول كتاب **التحليلات الأولى** من **الأورغانون**: كانت السلطة الكنسية المسيحية في مدينة الإسكندرية بمصر تمنع قراءة ما يتجاوز «الأشكال الحملية» فيه، أي عند الفصل الثامن من المقالة الأولى للكتاب. وقد تبعها في هذا التقليد السريان الغربيون الذين كانوا على المذهب المسيحي اليعقوبي، ومركزه مدينة أنطاكية على البحر المتوسط. لذا لا نجد في الأدب السرياني الشرقي (من الحيرة، في بلاد ما بين النهرين) الذي كان على المذهب المسيحي النسطوري، وابنه إسحق، ومتّى بن يونس... وترجمة متّى هي التي اعتمدها المترجم جيرارد الكريموني ونقَلها إلى اللغة اللاتينية. ويذكر الفارابي في كتاب **ظهور الفلسفة**؟ (المنسوب إليه؟) أن يوحنّا بن حيلان (أستاذه) كان قد تمنّع أولاً عن أن يقرأ معه أبعد من الحدّ الذي يفرضه التقليد، إذ كان يرى في ذلك تحدّياً لإيمانه المسيحي[32].

أما العرب، فكان لديهم كامل النص الأرسطي في المنطق، وكامل **أنالوطيقا الثانية** بنص متّى الذي نقلَه عن الترجمة السريانية لإسحق بن حنين. إلاّ أنهم، بالمقابل، لم يعرفوا من تفسير ثامسطيوس لهذا الكتاب في لغتهم العربية سوى مقالات ثلاث.

2 ـ تأثر العرب بالشروحات المتنوعة، والمتباعدة عن بعضها بالزمان، للنص الأرسطي في المنطق. وهذا ما أعاق ظهور رؤى نقدية جديدة عندهم حول هذه النصوص أوسع من تلك التي قدّمها بعضهم.

3 ـ لقد حُفظت نصوص عربية مترجَمة عديدة، بينما الأصول السريانية التي نُقلت عنها فُقِدت غالبيّتها! مثلاً، كتاب **الشعر** (أبوطيقا، أو فُوطِيقا) لأرسطو؛ وكذلك كتاب **الخطابة** (ريطوريقا)، والذي نجهل أيضاً اسم مترجمه إلى السريانية.

---

(32) جبر، المصدر نفسه، ص 449 و451.

4 ـ هناك الكتب المنحولة لأرسطو وهي عديدة: بعضها سابق للإسلام، وبعضها نشأ في إطار الدولة الإسلامية، وأشهرها كتاب **الربوبية** (أو أثولوجيا)، وكتاب **الخير المحض** (الذي انتقل إلى الغرب الأوروبي باسم **كتاب العلل**)... أثرُها لم يكن هو الأكبر في تحريف المفاهيم إذ إن ذلك يعود إلى القراءات الأفلاطونية المتأخرة لأرسطو التي أثرت لاحقاً في المسيحيين والمسلمين في العصور الوسطى، لأن النص الأرسطي الأصلي كان يُستعاض عنه في الأغلب «بالتلخيصات» المختلفة، أي بـ «قراءات» مختلفة!

مهما يكن، فالنحل لم يكن «بضاعة» عربية وحسب، بل عُرف أيضاً، وللكتب عينها، لدى الحضارات الشرقية ولغاتها، ولدى أوروبيّي العصور الوسطى إجمالاً.

إلا أنَّ علم المنطق وقواعده الدقيقة، هو الذي ظلَّ في مقدّمة إعجاب العرب، وسواهم، بفلسفة أرسطو. وعلى الرغم من افتتانهم بقواعد هذا المنطق، فإنهم لم يسعوا إلى تجاوز ما اعتبروه شرحاً وتفسيراً له.

4 ـ د ـ «المقولات» في القرون الوسطى الأوروبية

لقد جعل المؤرّخون الحديثون «القرون الوسطى» الفلسفية في أوروبا تمتدّ من القرن التاسع الميلادي إلى أواخر القرن الرابع عشر الميلادي، والقرنين الخامس عشر والسادس عشر فترة ما سمّوه بـ «عصر النهضة» الأوروبي (Renaissance)، لتبدأ عقبه فترة «العصور الحديثة» التي سميّت هكذا، نظراً إلى الاكتشافات الكبرى التي أنجزها الأوروبيون فيها وأبانت، تباعاً، قصورَ علوم الطبيعة، القديمة المستمرّة منذ قرونٍ عديدة، والتي كانت تُعتبر تطبيقاً «لفيزياء أرسطو» أو«فلسفته الطبيعية»، وتوكيداً متواصلاً على «صحّتها»!

لا داعي للتوسّع في الأسباب التي أدّت إلى أحكام عمومية غير مدقّق بها حول هذه الأفكار المتوسّطية المتنوّعة الّتي ظلّت تظهر في هذه الفسحة الزمانية الطويلة من تاريخ أوروبا على مدى ألف سنة تقريباً (من القرن الخامس الميلادي إلى الخامس عشر الميلادي). ومع ذلك، جُمعت تحت عنوان موحّد موسّع: «فلسفة القرون الوسطى»، وجُعلت جميعها، وباختصار شديد ومن غير استثناءات، في خدمة اللاهوت (الثيولوجيا) المسيحي الكاثوليكي! وعلى الرغم من التنبّه المتأخر للأوروبيين أنفسهم (وبدءاً من فترة لا تتعدّى العقود القليلة الماضية) للطابع الاختزالي لهذا الحكم على فلسفتهم الوسيطية، وقصوره[33]، لاسيّما وأنّه مبنيّ على جهل «تاريخيّة» هذه الأفكار ومصادرها العربية وسياق مسارها الطويل، وغنى تنوّعها، وأثرها العميق في نشوء الفلسفة الغربية الحديثة، فإن هناك مبادرات جدّية لدراسات تاريخية نقدية جديدة وواعدة حول هذه المرحلة الوسيطية الطويلة ومصادر أفكارها، لاتزال حتى الآن قليلة وفي بداية مسيرتها.

لقد بات معروفاً اليوم أن معرفة أرسطو، بنصوصه الأصلية، تأخّرت خمسة قرون تقريباً بعد بداية القرون الوسطى، فلغاية السنوات 1150 ـ 1160 لم يكن أوروبّيو القرون الوسطى يعرفون من

---

(33) انظر على سبيل المثال، مؤلفات آلان دو ليبيرا (Alain de Libera)، التي كشفت عدداً من مواطن قصور الدراسات السابقة (التقليدية) حول «فلسفة القرون الوسطى» وبخاصة كتاباه: Alain de Libera: *La Philosophie médiévale*, et *Penser au Moyen âge*, Chemins de pensée (Paris: Ed. du Seuil, 1991).

أمّا قلة الباحثين في هذا المضمار فتعود، جزئياً، (وبخاصة في البيئة العربية)، إلى تطلّب معرفة معمّقة ضرورية بخاصة في اللغات العربية واللاتينية واليونانية (القديمة)، مع تخصّص ضروري في الفلسفة والعلوم القديمة... فالندوات والمؤتمرات حول موضوعات خاصة بهذه المرحلة المديدة، تكشف عن دراسات متنوعة لا تزال تتكاثر.

أرسطو سوى شذرات قليلة[34]. ومعرفتهم بنصوصه كاملة لم تتم قبل نهاية القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر الميلاديّين[35]. وبخاصة كتب **الأورغانون** بكاملها، وفي جوّ ملبّد بكثرة الترجمات والكتب المنحولة. وخارج أرسطو، كانت الفلسفة اليونانية مجهولة في أغلب أعلامها ومراجعها.

النموذج الأول لمنطق أرسطو، الذي ظهر في القرن الثاني عشر، كان النموذج العربي الذي يجعل كتب **الأورغانون** ثمانية بدلاً من ستة (أي بإضافة كتاب **الشعر** وكتاب **البلاغة**). ولكنه عاد في القرن التالي إلى العدد ستة، مع التأثر أولاً بكتاب الفارابي **إحصاء العلوم** (*De scientiis*) من بين الكتب العربية المنقولة إلى اللاتينية.

إن إحدى المسائل الفلسفية التي استأثرت لفترة بعقول فلاسفة العصور الوسطى كانت مسألة «الكليّات» (les universaux/ the universals)، أو «الجواهر الثواني» بحسب لغة أرسطو، التي كان فرفوريوس الصوري قد طرحها في كتاب **إيساغوجي** بشكل مبسّط. واختصارها: هل «الكليّات»، أي الأجناس والأنواع، موجودة خارج

---

(34) يقول دو ليبيرا: «إن الغرب الوسيطي ظلّ، حتى القرن الثاني عشر، من المناطق ما دون النامية فلسفياً».

«Jusqu'au XIIème siècle, l'Occident médiéval est philosophiquement sous-développé».

انظر: Libera, *Penser au Moyen âge*, p. 103.

(35) كتاب ابن رشد، **تلخيص كتاب المقولات**، المنشور عام 1168م، لم يكن له أيُّ أثر يُذكر في الشرق الاسلامي كما في الغرب المسيحي حيث إن كبار الفلاسفة «المدرسيين» في القرن الثالث عشر (بعد وفاة ابن رشد) لا يذكرونه البتّة! انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تلخيص كتاب المقولات**، تحقيق موريس بويج، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1983)، بخاصة ص 7 من المقدّمة: «Les grands Scolastiques du XIIIème siècle ne la citent pas».

الذهن؟ أم أنها موجودة فقط في الذهن؟ وإذا كانت خارج الذهن: فهل هي مادية، أم غير مادية؟ وهل توجد وحدها، أم متّصلة بالأشياء؟

ويمكن طرح هذه الأسئلة، بحسب أنماط تقليدية معروفة: هل للأفكار العامة، أو المفاهيم، وجود فعلي في «عالَم للأفكار»، «عالم للمثل»، أزلي ثابت غير ماديّ، كما قال أفلاطون؟ أم أنّ لها وجوداً ذهنياً فقط، هو خلاصة الخبرات الحسيّة عن الأشياء المتشابهة (الأجناس، والأنواع)، كما قال أرسطو؟ مختلف الأجوبة عن هذه الأسئلة ستطال العديد من المبادئ اللاهوتية.

لقد قال أفلاطونيّو القرون الوسطى، الأوغسطينيون بأن الكليات موجودة وجوداً واقعياً. فسُمّوا لأجل موقفهم هذا **بالواقعيين** (réalistes). قال جون سكوت أريجين، الفيلسوف الوسيطي من القرن التاسع الميلادي، إنَّ الماهيات الكلية هي الوجود الحقيقي، وهي متمثلة في المقولات العشر الأرسطية، إذ إن «تقسيم أرسطو للمقولات هو تقسيم للوجود، وليس تقسيماً للحَمل على الوجود»[36]. ولكنَّ أشهر «الواقعيين» المجادلين كان غيوم دو شامبو (Guillaume de Champeaux).

وقد قال المشّاؤون الأرسطيون بأن «الكليات» ليست سوى أسماء، أو أصوات، تدل على أفكار ذهنية عند هذا أو ذاك من الناس، بحسب خبرته الشخصية. لذا سمّوا **بالاسمانيين**، أو اللفظيين (nominalistes). وأشهر الاسمانيين كان روسلان (Roscelin). وكان دو شامبو وروسلان أستاذَي الفيلسوف أبيلار (Abélard) (توفي عام

---

(36) عبد الرحمن بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، ط 3 (الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، 1979)، ص 62.

1142 ميلادي) الذي جادلهما في مناظرات علنيّة وأفحمهما، وأعطى تصوّراً مختلفاً عن «وجود» الكليّات هو أقرب إلى التصوّرية (conceptualisme)، متجاوزاً بذلك تناقضات المذهبين كما تمّ عرضُهما.

ولكن مسألة «الكليات» التي تخصُّ المقولات الأرسطية، وفي أساسها مقولة «الجوهر»، وفكرة «الماهيَّة»، تشابكت مع مسائل لاهوتية أساسية:

«إن البرهان الأنطولوجي» على وجود الله، الذي قدّمه القديس أنسلم، يجعل فكرة اللامتناهي لابدّ لها بالضرورة من وجود فعلي. وقد أيّدها من الفلاسفة اللاحقين المحدثين ديكارت ولايبنتز ومالبرانش وشيلنغ وهيغل... ولكن رفضها توما الإكويني وكَنْت، ولأسباب مختلفة بين واحد وآخر.

وآلت المسألة نفسها «بالواقعيين» إلى مناقضة مبدأ التثليث (la trinité) الأساسي في المعتقد المسيحي الذي ترعاه الكنيسة.

لقد بلغ الجدل الفلسفي واللاهوتي في تلك الفترة مستوىً عالياً، فأبيلار قال بوجود تعارُض بين أقوال اللاهوت وأقوال الفلاسفة، بحسب منهجه الذي حمّله عنوان كتابه: **نعم ولا** (*Sic et non*). ولكنّ هذا الجدل ما لبث أن خبا في القرون التالية بسبب انشغال أكبر بالأمور العقلية الصرف، ما أرهص بأفكارٍ جديدة، أفكار «النهضة» الأوروبية التي ستصيب أساس أفكار أرسطو العلمية، ولكنها ستبرز، بالمقابل، أهمّية منطقه وستتوسّع في تفاصيل قواعده.

4 ـ هـ ـ في عصر «النهضة» والعصور «الحديثة» الأوروبية

لم يقدّم ما سمّي بعصر «النهضة» في أوروبا القرن الخامس عشر وقسم من القرن السادس عشر أسماء فلاسفة كبار كان لهم تأثير في الذين لَحقوا بهم في العصور التالية. ولكنَّ بعض مؤرِّخي الفلسفة

لا يستبعدون هذه الآثار بوصفها ممهدةً للأفكار الجديدة في مطلع العصور الحديثة (بدءاً من القرن السابع عشر). إلاَّ أنَّ الحدث العلمي الأكبر الذي سيكون مفصلاً أساسياً في نشأة هذه العصور الحديثة، تمّ في منتصف القرن السادس عشر ميلادي (العام 1543)، حينما نشر كوبرنيكوس كتابه عن اكتشافه نظام مركزية الشمس (héliocentrisme)، ودحضه بالتالي النظام التاريخي الراسخ المنسوب إلى بطليموس الإسكندري (القرن الثاني الميلادي) نظام مركزيَّة الأرض (géocentrisme) الذي دأبت على اعتماده كحقيقةٍ مطلقة فوق كل شك، ولقرون مديدة، الأوساط الرسمية السياسية والدينية. هذا الاكتشاف سيغدو المفجِّر الأصلي، ضمناً وبسرعات متفاوتة، لسلسلة الاكتشافات العلمية اللاحقة المتنوعة الميادين، التي أتت تأكيد صحّته، ولأفكار جديدة في الفلسفة والآداب والفنون. لقد بدا هذا الاكتشاف الكبير، في أواسط ذلك القرن، وكأنَّه «محاكاة» للاكتشاف الكبير للقارة الأميركية وتفاعلاته الإنسانية المتعددة، «المتناغم» بدوره مع اختراع الطباعة في منتصف ذلك القرن. وكانت كلها انقلابات كبرى، عقبت أحداثاً تاريخية كبرى مثل سقوط القسطنطينية العام 1453، وسقوط غرناطة العام 1492 وهو العام نفسه الذي شهد اكتشاف أميركا، وفجَّرت انقلابات أخرى. وقد اعتبر مؤرخو الفلسفة والعلوم أنَّ تاريخ اكتشاف كوبرنيكوس للنظام الشمسي هو الحدّ الزمني الفاصل بين العلوم القديمة والعلوم الحديثة. لقد كان سقوط نظام بطليموس الأرضي بداية الضربات المتتالية التي نالت بدلالاتها البعيدة، تباعاً، من المكانة التاريخية الكبيرة لفلسفة أرسطو، إذ إن نظام مركزيَّة الأرض كان يُعتبر القاعدة المركزية لفلسفة أرسطو «الطبيعية». أمّا الضربة الكبرى التالية فجاءت بعد ذلك من العالم غاليليو، مطلع القرن السابع عشر الميلادي، الذي برهن بالتجربة التي ابتدعها بحذق مميَّز، والمدعَّمة بعلم الرياضيات، خطأ نظرية

أرسطو حول التناسب بين كتلة الجسم وسرعة سقوطه. لقد برهن غاليليو أن لا علاقة بين سرعة سقوط الجسم وكتلته (ثقله). واستتبع ذلك، لاحقاً وتباعاً، اكتشافُ خطأ نظرية هيمنت على مختلف علوم الطبيعة القديمة عند أغلب الحضارات أكثر من عشرين قرناً، هي نظرية العناصر الأربعة البسيطة الشهيرة، التي جعلتها التقاليد منسوبة، هي أيضاً، إلى «فيزياء أرسطو».

إن هذه التراجعات في مكانة أرسطو التاريخية في العلم والفلسفة، بعد هيمنة استمرّت قروناً في حضارات مختلفة، لم تنل مع ذلك من مكانة أرسطو في علم «المنطق الصوري» وقواعده التي وضعها له منذ حوالى ألفَي سنة قبل ذاك، والتي طوّرها من بعده مناطقة مرموقون لاحقون، ومن غير ظهور أيّ شك جدّي عندهم حول صدقِ أسسِها وواحديّتها، إلاّ منذ القرن التاسع عشر، وبخاصة القرن العشرين[37]، حين نشأت **أنظمة منطق غير أرسطية**، عقبت ظهور رياضيات هندسية جديدة غير إقليدية، ذات أنظمة رمزية خوارزميّة (algorithmique) وجبرية (algébrique). ولغة منطقية جديدة جعلت علوم الرياضيات تقوم على المنطق الجديد، اللوجستية[38]، وليس العكس.

مع ذلك، لا شيء يمكن أن يؤشّر اليوم، بعد أربعة وعشرين

---

(37) لقد كان لايبنتز (Leibniz)، في أواخر القرن السابع عشر الميلادي، أول من اقترح صياغة جديدة لعلم المنطق باسم الفن المتداخل (art combinatoire) (عام 1666 م)، أي اختزال الافكار البسيطة وعلائقها ببعضها، بنظام من القواعد يجعل العمليات المنطقية نوعاً من الحساب. لذا كان، حقيقة، الرائد الأول في وضع «المنطق الرمزي». هذه المحاولة تمّ استتباعها من مناطقة القرن التاسع عشر: دو مورغان، بول (Boole)، بيانو (Peano)، كوتورا (Couturat). وفي القرن العشرين، قام بها وايتهيد (A. N. Whitehead) وراسل (B. Russell) في كتابهما المشترك (1910 - 1923) *Principia Mathematica*؛ ومن بعدهم بمناطقة «حلقة فيينا» (Wiener Kreis)، وفريجه (G. Frege).

(38) la logistique، أو المنطق الرياضي.

قرناً، إلى استنفاد البحث حول فلسفة أرسطو. فالتماسك الفذ لأفكارها في بناء نظامٍ للوجود هو تجلٍ لإبداع العقل الأول الذي هو سبب كل الموجودات وغايتها القصوى لم يُسأ مرةً قدره، وبقي باستمرار مبعثاً للاعجاب. ما لفت الانتباه هو أنَّ مضمون المقولات الأرسطية خضع لتبدّلات التاريخ أكثر من أشكالها، أي أنَّ تعداد كل الأنواع المحتمَلة لشيء يمكن أن يكون موضوعاً أو محمولاً لقضية من القضايا.

4 ـ و ـ المقولات العشر على مشارف الألفية الثالثة

ثمة الكثير الباقي والمستمر ما يسوّغ اجتماع عشرة باحثين كبار (ويمكن لبعضهم أن يذكّرنا أن الكتاب «يتمَوضع»، كما ترجمته العربية، في عصر «ثقافة العَولمة»، أو في سياق «حوار الحضارات»!) وتوزعهم كلاماً جديداً لم ينضب، كل واحدٍ منهم عن مقولة من مقولات أرسطو العشر مستبطناً، ضمناً وحكماً، التسع الباقية، غير مفرّط بوحدتها الأيسية [الأنطولوجية] التي رآها أرسطو، احتفاءً ببقائها وصمودها لا بموتها، في زمن رأوه، كما أهلُ زمانهم، مميَّزاً وواعداً، في مطلع القرن الحادي والعشرين والألفية الثالثة.

يسأل فويّمان: لماذا قام أفلاطون وأرسطو بوضع **الجوهر**، **الأوّل** في ما يتجاوز المحسوس، **والثاني في الطبيعة**؟ وإلى أيِّ حدٍّ يتساوق المشروع الأفلاطوني مع الرياضيات المعاصرة؟ لذا قام بتفحُّص الجوهر في سياق نظرية المصادرات الخاصة بالمجموعات في الرياضيات الحديثة، ودور الحدس العقلي والمخيّلة بالمعنى الذي نجده لها عند أرسطو. وكيف يجوز مقاربة فكرة ثبات الأنواع، أو الجواهر الثانية، عند أرسطو؟ وحاول تفسير لماذا يتحاشى العلماء اليوم استعمال عبارة «جوهر» التي كانت محوريّة في المعرفة العلمية القديمة ذات التراث الأرسطي؟

ويلاحظ **بوفيريس** أنَّ **الكمّية** انتصرت في العلم الحديث. ولكنه يسأل إذا ما كان هناك فعلاً نوعان من الكمّية: المنفصلة والمتّصلة؟ وكيف السبيل إلى تمييز الكمية عن الكيفية عندما تكونان فعلاً مترابطتَين ومتقابلتَين؟ إذ إن الكمّ هو، في التحليل الأخير، القياس. والكيفيُّ ليس سوى كمّي زهيد لا تؤيده هندسة المواقع. والعلم ليس كمياً وحسب، فوعيُ تغيُّر الكمّ الجسدي البشري (البدانة أو النحافة) هو تغيُّرٌ كيفيّ نفساني. والتمييز بين الكيفيّ والكميّ ليس بدهيًّا. إن الأكثر بياضاً هو كيفي لا كمّي. وثمة حضارات معاصرة انحازت إلى الكمّية المفرطة، وأخرى، قديمة كيفية النمطِ الحياتي والقيَم، مهدّدةٌ من طغيان الأولى.

أمَّا **هاكينغ** فلا يرى نقصاً في العلم اليوناني القديم إذ إن هذا العلم كان في عصره كيفاً لا كمّياً، فأرسطو رأى دوماً **الكيفيَّات** في إطارها الإنساني. إنها كيفيات إحيائية، وتأملية شخصية إلى أقصى حدّ. والكيفيات زمن أرسطو لا تحمل معناها اليوم. ويسأل هاكينغ: هل الفلسفي والتجريبي في مطلع القرن الحادي والعشرين متناقضان متلاغيان متنازعان رامزان إلى تفرُّق البشر، الأمر الذي استبعده أرسطو نفسه؟

هل ثمة مقولة **إضافة** واحدة؟ يسأل **ديكومب**. وهل هي مميَّزة؟ وعمَّ؟ وكيف؟ نعم،هي مميّزة. ولكنها طارئة. ثمة مثاليةُ الإضافات. المفارقة الأفلاطونية: صيرورةٌ من غير تغيُّر. وعند أرسطو، إضافات ترابط من غير تغيُّر. المبنى الكبير «يصغر» إذا أقمنا بقربه بناءً أكبر منه! للإضافة قوة ربط واسعة، ونسبيَّة (المشتقَّة لغويًّا من «النسبة»،أحد التعريبات القديمة المرادفة للإضافة).

لم يتصوَّر أرسطو إمكان هندسة لا كميّة، طوبولوجية، عند وضعه مقولة **المكان**، كما بيَّن لنا ذلك **غرانجي**، ولا تقلُّص المكان و«انضغاطه» بالرياضيات الحديثة. ثمة اليوم عالم متخيّل من

التجريدات الرياضية، ومن النسبيَّة. والمكان، حتى في زمن أرسطو، كان متعدد العبارات، وإن كان في الأغلب مكان حياة الإنسان وحركته. إن كلمة «فضاء» تحمل لإنسان اليوم فكرة العبور السحري خارج الأرض.

وذهب **سيرل** إلى طرح موضوع علاقة الفلسفة **بالزمان**، زمان الفلسفة، فالمعرفة تتزايد في عصرنا. والعلوم يمكنها أن تتخلَّص من تاريخها، لا الفلسفة. نحن نتعالى اليوم عن التاريخ الإبستيمي. والفلسفة تحاول الذهاب إلى ما بعد اللغة، وما بعد تحليل الدلالة. تنامي المعرفة سمةُ عصرنا، فلماذا إذاً لا تتنامى المعرفة في الفلسفة؟

إنَّ مسميَّات **الوضع** عديدة. والموضِع له أيضاً معنى المكان، كما لاحظَ **جوسلان**. وهذا برأيه غير مقبول من وجهة أرسطو. إن الوضع يفترض مكاناً، إنه وضع في مكان. وتكميم الموضع هو قياس عِظَمه. الكائن المموضَع هو الإنسان، وهو قيد التكوُّنَ. إن الوِضعة هي جسدية إنسانية أوَّلاً. ثمة أَخْذُ محلٍّ جديد عند تغيُّر الوضع.

ذكَّر **فيكا** بأن مقولة **المِلك** تعني، في الأصل، العيش معاً بأشكال أكثر لياقة. تلك غايتها، أي سبب وجودها. وأنَّ ربط المِلك بالعدالة هو تقليد أرسطي، أي تجنُّب الطمع والجشع، أي الامتياز الذي يمحضه ناس لأنفسهم بتملُّك أكثر ممَّا يعود لهم. ولكن مِلك أيِّ شيء؟ شيء متنازع عليه. يجب أن يتضمَّن «**أورغانون**» القرن الحادي والعشرين صيَغاً ومحاولات إجابة عن العدل والظلم في المِلك، وهذا ما قاربه فيكا على ضوء نظرية العدالة لجون رولز بخاصَّة في ما أسماها «مرحلة الانحطاط». وليس لمقولة المِلك مضمون فرديّ منغلق.

ربط **دايفدسون**، عند أرسطو، بين **الفعل** والأخلاق. ذاك كان، برأيه، الاهتمامَ الأكبر لأرسطو، أي الفعل الإرادي، إذ كل الأفعال

قصديَّة. وهذا يتطلَّب فهم الغير الذي هو حصة من هذا العالم. ثمة اليوم مجال جديد للمعرفة: فهم للوجوه الخاصة بشخص، فهي التي تفسّر أفعاله. وليس في أفعال البشر ما يستبعد التفاؤل بعالم أفضل، لأن الفعل البشري كان دائماً الطفل الفلسفي للإدراك الحسّي، أي للإبستيمولوجيا.

ولاحظ **كافيل** أنَّ أرسطو قال القليل عن **الانفعال** (اسم المفعول) المرتبط عنده دوماً بالفعل (اسم الفاعل). ولكنَّ القول القليل هو أيضاً فعل، في فلسفة جون أوستن، فالكلام عند أوستن هو: «قولي (locutoire)، ومتضمن في القول (illocutoire)، وتأثير بالقول (perlocutoire). وكلمتنا هي التزامنا». ولكن «لا شيء يكون أبداً كلَّ ما ينبغي قوله». الانفعال بمقابل الفعل الإرادي ذو طبيعة عاطفية، ولكنّه ليس تالياً وبالضرورة سلبيَّ الوقع، إذ معناه البسيكولوجي المرتبط بمعناه السابق، هو التألُّم، هذا المعنى الذي نجد له مكانة خاصة عند سبينوزا ونيتشه.

في كل هذه المقولات يقبع أرسطو في ثنايا النص، ويُدخل، مباشرةً أو بواسطة دارسيه، مقاربات جديدة كشاهدٍ على تاريخ للفكر والثقافة كان هو على الدوام من فَعَلَتِه. ولا يبدو أنَّ ثمة من لديه اليوم استساغة لانسحاب منه لم يحدث أن مارسه قط!

5 ـ في تعريب هذا الكتاب

ليس لترجمة هذا الكتاب «نفَس» واحد. إننا في الحقيقة إزاء عشرة نصوص، أو عشرة كتب (وبعضها مترجَم)، لعشرة مؤلفين، نشروها في زمن واحد ومكان واحد ومؤلِّف واحد. ومع ذلك، فهي مختلفة بأكثر من سمة: لا بالموضوع أو المضمون وحسب، الذي يمكن دائماً إدراجه تحت عنوان أكبر كما ندرج النوع تحت جنسه

الأقرب، وهذا بدوره ـ متحوِّلاً إلى نوع ـ إلى جنسه الأقرب الأعلى منه، بل بنوع المقاربة وأسلوبها ومستواها. ومن غير التوقّف عند فوارق أخرى، أو خصوصيَّات، في اللغات (وكلها أوروبية. بعضُها موضوع بالفرنسية، وبعضها الآخر مترجم إليها)، وفي البيئات، والأعمار[39]. وثمة مشاركة، بالمقابل، بالجنس (الجندر): فأصحابها كلهم ذكور، ومن أصول أوروبية وأميركية شمالية... وبالمهن (كلهم أساتذة جامعات وباحثون في الفلسفة). أما لغات هذه النصوص (وهي، على تنوّعها، واحدة من حيث الانتماء المعرفي المنفتح على بعضه بعضاً بالترجمة وبمعرفة أكثر من لغة منها) فهي لغة التدريس والتأليف الفلسفي في هذه البيئات الغربية، في النصف الثاني من القرن الأخير، أو بكلام أدقّ في أواخره.

5 ـ أ ـ التعريب الأوَّل للفلسفة

إن على التعريب أن يجتاز فعلاً مسافة أوسع، وأن يتجاوز صعوبات أكبر، فاللغة الفلسفية العربية المعاصرة نادراً ما قاربت

---

(39) لاحظنا أنَّ متوسّط عمر هؤلاء الباحثين (حين انعقاد المؤتمر في العام 2000) هو 67 عاماً. وأعمارهم تتراوح بين العقد السادس والعقد التاسع، باستثناء باحث واحد فقط هو الفرنسي جوسلان بنوا، صاحب المقولة حول الوضع، الذي كان عمره حينذاك 32 عاماً. لقد غاب بعضهم بُعَيد المؤتمر: المأسوف عليهما جول فويمان، صاحب البحث حول مقولة «الجوهر»: (1920 ـ 2001)؛ ودونالد دايفدسون، صاحب البحث حول مقولة «الفعل» (1917 ـ 2003) (م).

إنَّ تعدُّد النصوص والمؤلفين في هذا الكتاب يؤول تلقائياً بالقارئ إلى مقارنة ومفاضلة هي مجموعة أحكام منحازة. والجهد الفكري لتبرير هذا الانحياز هو مستوى من القراءة النقدية التي يفقد الكتاب قدراً كبيراً من قيمته المفترضة من دونها. إن فكرة الموضوعية، وبصرف النظر عن دلالاتها وحدودها، هي، مع وعي الباحث باستمرار لعوائق تحقيقها بالكامل ومحاولته الدائمة والدؤوبة لتجاوز هذه العوائق، الضمان الأكثر ثقة لعبور المفاضلة من العفوية العاطفيَّة إلى حرم الإبستيمولوجيا.

موضوعات فلسفية قديمة برؤى ومصطلحات ومفاهيم معاصرة، وواعيةٍ لعصريَّتها. ونادراً ما توقّفت تالياً على مسائل تعريب المصطلحات الفلسفية اليونانية، الأرسطية منها بشكل خاص، وتاريخِها المتعرّج الطويل قبل أن تستقرّ في صيَغها الراهنة، أو الالتفات نحو مساءلةِ دلالةِ أنَّ أغلبها لم يتم في الأصل تعريبُها من لغتها الأصلية (اليونانية) مباشرةً، بل من نصوص سريانية مترجَمةٍ عنها! إن هذه اللغة الفلسفية العربية الحديثة، على ندرةِ مزاولتها وتالياً انتشارِها، لاتزال حريصةً جداً على ملازمة الكثير من تقاليدها الأسلوبية القديمة، ولم يتسنَّ لها كثيراً الابتعاد عنها! وكثرةُ هذه الأفكار الحديثة الوافدة إليها على «حصان» التعريب المعاصر قد تبدو لها «انحرافاتٍ» عن سكَّةِ «جِدّيةِ» لغتِها العربيةِ الراسخةِ المصطلحات (أو التي ترسَّخت، بالحقيقة، بعد نزاعات طويلة!). وقد تصدمها اليوم، كما صدمتها تلك بالأمس البعيدِ بالزمان، القريبِ بكثيرٍ من قضاياه التقليدية المستدامة الحضور. إن التعريب في المجال الفلسفي يبدو، في هذا المقام، كأحد وجوه المثاقفة الضرورية جداً وغيرِ المتوازنة، معاً، وربّما تبدّى تذكيراً بعرَج هذه المثاقفة الذي هو عيّنة عن عطبٍ أكبر!

وإذ إن الترجمة هي في الأصل تأويل، أو اختيار «قراءة» للنص من بين «قراءات» عدّة محتملَة، أو هي فعلاً طردٌ واستبعادٌ لقراءاتٍ أخرى، واستبقاء على واحدة منها وحسب، فإن هذا الخيار الأوّلي الذي قام به المترجم السرياني منذ أكثر من ألف عام، قام به في الحقيقة مرّتين، **الأولى**: عندما نقلَ من لغة هندو ـ أوروبية هي اليونانية إلى لغة ساميّة هي السريانية؛ **والثانية**: عندما عاد، هو نفسه، ونقل هذه النصوص السريانية (الساميّة) إلى لغة ساميّة أخرى هي العربية. وحتى النصوص التي تُرجمت لاحقاً مباشرةً من اليونانية إلى

اللسان العربي قام بها، هي أيضاً، مترجمون مواظبون، بموازاة ذلك، في الآن ذاته، على ممارسة النقل من اليونانية إلى السريانية. وهذا يعني أنَّ كل الصعوبات اللغوية التي واجهها «التعريب» في تلك المرحلة التأسيسية التي استمرت حوالى القرنين الأوَّلين من عهد الدولة العبّاسية، تمَّت معالجتها بحسب نماذج المعالجة والحلول المبتكَرة التي تمَّت قبل ذاك في عمل النقل إلى السريانية.

5 ـ ب ـ فلسفة أرسطو في عهدة شرّاحه

إن «القراءة» السريانية الأوَّلية لنصوص أرسطو تحديداً، لم تكن أرسطية «صافية»، ولن تكون بالتالي هكذا عند اللاحقين العرب، وعند الأوروبيين الوسيطيين الذين أخذوا عن العرب، لأن هذه الأرسطية جاءت إليهم من خلال الشرّاح المشّائيين «الوثنيّين» الكبار، أمثال: الإسكندر الأفروديسي الذي نحا منحى أفلاطونياً ورواقياً في مقاربته فلسفة أرسطو، ما مهّد الطريق لقيام الأفلاطونية المحدثة التي هي توليفة «للتيارات الفلسفية اليونانية الأربعة الكبرى: الأفلاطونية والمشَّائية (الأرسطية) والفيثاغورية والرواقيّة»[40]، وأعلامها الكبار: أفلوطين وفرفوريوس الصوري وبرقليس... إلخ الذين قرأهم، معرّبين، الفلاسفة العرب بعد ذاك. ومن خلال صيَغ «التوفيق» المختلفة بين العقل والنقل اللاتينية والبيزنطية، ومن بعدها السريانية ومذاهبها الدينية المتناحرة في ما بينها من جهة، ومع سلطة دينية بيزنطية من جهة أخرى.

مع ذلك، فقد كان للعرب والمسلمين القدماء عموماً، هم أيضاً، «قراءاتهم» الخاصة للفلسفة المشّائية، **أولاً**: من طريق

(40) فخري، **تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس (585 ق. م.) إلى أفلوطين (270 م.) وبرقلس (485 م.)**، ص 185.

«إصلاح» **التعريبات الأولى** «القديمة» التي قام بها أيضاً المترجمون السريان من الأجيال الآتية، إنّما هذه المرة في مناخ الفكر العربي الإسلامي، وفي ظلّ المناقشات المتوسعة التي أنشأت علم الكلام، وأغنت الفقه، وأسّست للمذاهب والفرق الإسلامية وللمواقف الفلسفية المختلفة وللعلوم الوضعية؛ **وثانياً**: من طريق **الشروحات** على أرسطو التي قام بها خصوصاً الفارابي وابن سينا وبلغت ذروتها مع ابن رشد، وكان لها الأثر الأكبر في «الفلسفة» السكولاستية (المدرسية) في أوروبا بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي، أي غداة وفاة ابن رشد.

5 ـ ج ـ استقرار المصطلحات القديمة واستمرارها

إن اللغة الفلسفية العربية المعاصرة، التي ترعرعت في الجامعات العربية الحديثة العهد، وحتى في المدارس الثانوية لبعض البلدان العربية أيضاً، انطلقت في مجال الدراسات والتأليف حول الفلسفة القديمة، العربية واليونانية، من مصطلحات اللغة الفلسفية العربية المتأخرة وأساليبها في الكتابة (الممتدّة تقريباً من مرحلة ابن سينا إلى مرحلة ابن رشد). وفي مجال الفلسفة الحديثة، انطلقت أحياناً إمّا من قراءة النصوص الفلسفية بلغتها الأصلية (الأوروبية، وبخاصّةٍ الفرنسيّة أو/ والإنجليزيّة)، أو من ترجماتها المعاصرة إلى العربيّة، أو إلى لغة أوروبية أخرى معروفة. لذا ظلت مقاربات فلسفة أرسطو، في البيئات العربية المعاصرة، شبه منحصرة في المجال الأكاديمي، وفي إطار الشروحات والمقارنات (مع أفلاطون الذي بات مع الوقت معروفاً بشكل أوسع من ذي قبل، ومع الفلاسفة العرب الأقدمين)، ولم تتعدّها، إلاّ في ما ندر، إلى نقد مقولات هذه الفلسفة وإعادة تقويمها على ضوء الاكتشافات والأفكار الحديثة بدءاً من القرن السابع عشر الميلادي خصوصاً، التي أصابت لأوّل

مرَّة مكانة أرسطو التاريخية[41]. لقد استقرت المصطلحات الفلسفية المعرّبة مع حنين ابن إسحق (مجايل الكندي، فيلسوف العرب الأول، كما وُصِف في كتاب **الفهرست**)، وبخاصة مع ابنه إسحق الضليع أكثر من أبيه باللغة العربية، فضلاً عن اليونانية والسريانية، والذي اعتمد ترجماتِه الفلاسفةُ العرب الكبار. ولكن التعريبات السابقة، التي سمِّيت بعد ذاك (زمنَ حُنَين) «بالقديمة»، اختفت غالبيَّتها، إمَّا بسبب ضياعها، أو لخضوعها «للإصلاح» الذي يغيِّر كل صيَغها والعديدَ من مصطلحاتها الأولى الأصليَّة. إلا أنَّ التاريخ أبقى لنا، مع ذلك، بعضَ نماذج منها. على سبيل المثال، إحدى الترجمات العربية لمقولات أرسطو، منسوبةً إلى «ابن المقفَّع»[42] (؟)، والتي نجد فيها العشر مقولات معرَّبةً بمصطلحات مختلفة، على النحو المتسلسل الآتي:

العين (أي الجوهر) ـ **عدد** (أي الكمّ) ـ **الصنعة** (أي الكيف) ـ **المُضاف** (أي الإضافة) ـ **الـ «أين»** (أي المكان) ـ **متى** (أي الزمان) ـ **النصبة** (أي الوضع) ـ **الجِدَة** (أي المِلك) ـ **الفعل** ـ **المفعول** (أي الانفعال).

في هذه اللائحة ثمة صيغتان لغويَّتان فقط نجدهما في لائحة المقولات العشر الأرسطية التي انتشرت في الأدبيَّات الفلسفيَّة العربية

---

(41) ثمة مفكرون عرب معاصرون، أساتذة للفلسفة ومؤلفون مشهورون فيها، أمثال يوسف كرم وشارل مالك وسواهما، ظلوا يعلنون، حتى ما بعد منتصف القرن العشرين، انتماءهم المطلق إلى فلسفة أرسطو بكاملها! واستخفافهم بالكشوفات العلميَّة الحديثة التي أسَّست لنقد الكثير من تصوُّراتها ونظريّاتها!

(42) نسختها المخطوطةُ الوحيدةُ الباقية موجودةٌ في بيروت، في مكتبة جامعة القديس يوسف، ورقمها 338. انظر: **التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية: دراسات لكبار المستشرقين**، ص 101 ـ 120. إلا أن ثمة إجماعاً عند هؤلاء حول قِدم مصطلحاتها المعرَّبة التي لم تعمِّر طويلاً. وليس ما يدعو ههنا للتوسّع أكثر في خصائصها.

وعمّرت لقرونٍ لاحقة، هما مقولتا: الأين والفعل. وثمة ثلاث مقولات منها تختلف عن اللائحة الشائعة بصيغة الاشتقاق وحسب، هي: المُضاف (بدلاً من الإضافة)، متى (بدلاً من الـ «متى»؛ قياساً على: الـ «أين»)، والمفعول (بدلاً من الانفعال).

أما المقولات الخمس الباقية فهي ألفاظ عربية من مصادر لغوية مغايرة كلياً، فبخصوص كلمة «عين»، بدلاً من كلمة «جوهر»، (وكلتاهما مقابل لفظة αισυο اليونانية، بحسب استعمال أرسطو لها في كتاب **المقولات**)، فإن ابن المقفَّع نفسه، الذي يُعتبَر أوّل من جَعَل كلمة «عين» مقابل αισυο، في الترجمة المنسوبة إليه لمقولات أرسطو العشر، لم يمتنع، على الرغم من ذلك، من استعمال لفظة «جوهر» أيضاً، وبالمعنى نفسه، في الكتاب نفسه، فيقول: «العين اسمُ كلِ جوهرٍ مسمّى»[43]. والكندي أيضاً، وهو ينتمي إلى العهد الأول للفلسفة العربية، يستعمل كلتا اللفظتين أيضاً، ولكن مع طغيان ظاهر عنده للفظة «جوهر»، قبل أن يغدو هذا الطغيان مطلقاً عند الفلاسفة العرب المسلمين الآخرين بدءاً من الفارابي.

5 ـ د ـ الثابت والمتحوّل في المقولات الموروثة

لا يسمح لنا المقام بأن نتوقّف عند مصطلحات المقولات الأربع الباقية، على أهمّيتها، بسبب عدم انتشارها بحسب المعاني

---

(43) انظر: أنطوان سيف، **مصطلحات الفيلسوف الكندي (بحث تحليلي)**، 2 ج (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، 2003)، ج 1، ص 362. الملاحظ أن الكندي لا يعتمد على ترجمة ابن المقفع المذكورة. ولا نعرف بالتأكيد ما هي الترجمة التي اعتمدها. يقول التهانوي في كتابه **كشّاف اصطلاحات الفنون**: «قيل: العالَم إما عين أو عرَض» (ص 521). «والعين ما قام بنفسه: جوهراً كان أو جسماً، ويقابله المعنى، وهو ما قام بالغير كالأرض» (ص 1073). ولكنّ تمييز التهانوي بين الجوهر والجسم ليس دقيقاً، لأنّ «أرسطو يعتبر الجسم جوهراً» (ص 360).

التي خصَّها أرسطو لهذه المقولات، إذ إن «المصطلحات ليس لها معانٍ، كما يقول اللسانيون المعاصرون، بل لها استعمالات». لذا لم تُستخدَم مصطلحات المقولات العشر، حتى في النصوص الفلسفية، بحسب المعاني التي محضَها إيَّاها أرسطو. وازداد الابتعاد عن معانيها مع تنامي الأفكار الحديثة، العلمية والفلسفية، التي لم يكن أرسطو يميّز بينها. إن النظام الفلسفي الذي قدمه أرسطو منذ أربعة وعشرين قرناً يكاد لا يضارعه من حيث التناسق «والتماسك والإحاطة والعمل، أيُّ نظام فكري آخر، قديم أو حديث»[44]. لقد أذهل أرسطو القدماء ولايزال حتى الآن يذهل المفكرين، على الرغم من أن المُحدَثين والمعاصرين كشفوا، في أفكار أرسطو، عمَّا بات منها لا يتمتَّع سوى بقيمة تاريخية وحسب، وخرجَ فعلاً من حلبة التداول التي ظلَّ هو نجمها قبل ذاك لقرونٍ عديدة ولدى ثقافاتٍ متنوعة، ومنها الثقافة العربية. وما حضور مقولات أرسطو على مشارف القرن الحادي والعشرين وبدايات الألفية الثالثة في هذا الكتاب، سوى تأكيد حضور أرسطو المستمر في الفكر الفلسفي، محرِّضاً أساسياً على مقاربات جديدة لبنى فكرية صمدت طويلاً بسبب تماسكها وقدرتها الواسعة على تفسير العالم الذي نعيش فيه ونشهد عليه، بأدقّ المعارف المتوفرة لحينه وأكثر قواعد المنطق والبرهان صرامةً، تلك التي قام هو ببراعة نادرة بوضع أسسها وصوَرها.

إلا أنَّ «تراجُع» أرسطو لدى المُحدَثين، بدأ أوّلاً، كما قلنا، مع الاكتشافات «العلمية» الحديثة التي بيّنت تباعاً قصور أفكاره «العلميَّة»، وبالتالي تصوُّراتِه الفلسفيةِ المنبنية عليها. ولكنَّ هذه

---

(44) فخري، **تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس (585 ق. م.) إلى أفلوطين (270 م.) وبرقلس (485 م.)**، ص 147.

الاكتشافات أصابت إجاباتِه أكثر مما أصابت عمقَ أسئلته، لأن العلم ـ كما لاحظ جان فال[45]- لا يقدم أبداً إجابات نهائية، إذ هو معرفة في حالة إنجاز دائمة. وتصوّر أرسطو للجوهر، أي «الشيء الذي يوجد في ذاته لا في غيره»، (وهذه الفكرة كانت الموجّه الأساسي لفكر أرسطو حول الجوهر ومفهومه الذي هو أساس الفلسفة، نادراً ما فهمها النقاد على هذا النحو من التحديد النظري، أو «الفرَضي»)، هو الذي لم يعد اليوم، ومنذ قرون قليلة، محلَّ تأييد واسع: فلا وجود «فعلياً» لمثل هذا الجوهر، حيث كل شيء لا يمكن فهمه في العلم إلاّ بكونه بعلاقة أو علاقات (إضافات) مع غيره، أو هو متداخل في كل شيء. وفكرة (مقولة) «الإضافة»، الشمولية، باتت، في العلم، البديل المتنوّع المعاصر لفكرة الجوهر[46]. وناهيك بالتصوّرات الحديثة عن نسبية الزمان والمكان.

أمّا النقد الأقسى الذي قدمه المعاصرون لأرسطو، فكان اتهام العلم الحديث له بأنه أفسدَ مفهوم الطبيعة إذ حوّله إلى درسٍ كيفيّ غائي! وبذلك تضمنت هذه الرؤية الفكرية الأرسطية، التي كانت ثوريةً، عائقاً معرفياً حقيقياً أَسهمَ ـ بسبب براعة أرسطو في «تسويق» السببية الغائية ـ في تخريب كل الطموحات المتعاقبة لتأسيس علم الطبيعة على قواعد وضعية!

مهما يكن فإنَّ تصوُّراً جدلياً لتاريخ الفكر البشري لا يسعه إلا مخضَ فلسفةِ أرسطو، كأطروحة أو كنقيضة أو حتى كتوليفة، مكانةً

---

(45) Jean Wahl, *Traité de Métaphysique* (Paris: Payot, 1968), p. 69.

(46) يرى معاصرون أن فكرة أرسطو المنطقية حول الموضوع والمحمول، وهي فكرة لغوية نحوية في الأصل، التي جعلَها نموذجاً لكل معرفة صحيحة للواقع، ليست شمولية. إن الواقع لا يقدم لنا وردةً تكون بيضاء، بل وردة ـ بيضاء، كما لاحظ برادلي، أي من غير وجود للحمْل (prédication) النَحوي، ومن غير ضرورة له. انظر: المصدر نفسه، ص 71.

لا مثيل تاريخياً لها. وهذا الكتاب الذي نقدمه معرّباً هو مثال عن الوصول بالأفكار الأرسطية إلى أبعد ممّا عرفه صاحبُها نفسُه عنها، بحيث استدرجت هذه الأفكار الجديدة عن «المقولات» القديمة كمّاً كبيراً من المفاهيم ومصطلحاتها: المستحدثة الصيغة اللغوية والدلالة (وعدد منها غير موجود في معاجم اللغة المتداولة)، والتقليدية بدلالاتها المستحدثة! فالنحتُ الذي تمّ في نص اللغة الأصلية يقتضي نحتاً يقابله في لغة الترجمة (التعريب)، والصيغة الاشتقاقية المنحوتة لابدَّ من ترجمتها بصيغةٍ مقابِلةٍ منحوتة، وهذا عبورٌ غير آمن دوماً بين لغتين تنتميان في أصولهما وتقعيداتهما النحويَّة إلى عائلات لغوية بعيدةٍ عن بعضها (كالفرنسيَّة والعربيَّة، كما هو الحال مع ترجمتنا هذا الكتاب). إلاّ أنَّ تراث «التعريب» الراسخ يقدِّم الكثير ممّا يساعد على تذليل هذه الصعوبات، بخاصةٍ لدى مَن يلمُّون بالعمق، ليس فقط باللغتين عموماً وفي مجالهما الفلسفي على وجه التحديد[47]، بل بتاريخ اللغة الفلسفية العربية أيضاً[48] التي كانت، منذ انطلاقتها وعلى

---

(47) راجع في هذه الترجمة، على سبيل المثال، اللائحةَ الكبيرة بتبدُّل مصطلحات مقولة «الوضع» (باللغة الفرنسيَّة) ودلالاتها المقابِلة التي اخترناها لها بالعربية. وكذلك الأمر مع مصطلح مقولة «المكان» وبدائلها بحسب السياق الذي تقع ضمنه تِباعاً، في اللغتين المترجَم منها وإليها؛ وغيرها أيضاً من المصطلحات في الفصول المخصصة لها من هذا الكتاب.

(48) لم نقطع، في ترجمتنا، عن وعي وتصميم، مع التراث الفلسفي العربي، فالعديد من مصطلحاته وصيَغه وأشكاله المتأخرة المعروفة والذائعة، في التعريب والتأليف، هي حاضرة فيها. ولم نقل، مثلاً: «العلاقة»، بمقابل مقولة «relation»، (ξορπ ιτ) بل «الإضافة» التي جُعلت دوماً مقابِلَها بالعربية على مدى قرون عديدة. ولم نستعمل لفظة «العلاقة» إلاّ حين ابتعاد المعنى، كما بدا لنا، عن معنى المقولة الأرسطي. وحتى أسماء الأعلام الشهيرة، أقلّه في الأوساط العلميَّة، أبقيناها كما كانت مستعملة؛ لا أسماء سقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين. وحسب، بل أسماء أقلّ شهرة منها أيضاً. ولم نقُل، على سبيل المثال لا الحصر: بروفير (Prophyre)، بل قلنا: بروفيروس، وحتى **فرفوريوس الصُوري**، كما عرفه الفلاسفة العرب القدماء؛ ولم نقل غالن (Galen) أو (Galien)، كما «عرَّب» مرةً أحدُهم! بل قلنا: **جالينوس**؛ (ولا أوكليد، أو أوقليد (Euclide) بل **إقليدس**؛ ولا ليكيون، =

مدى القرون الأربعة التالية لها، من أرقى نماذج المثاقفة وأوسعِها التي تمت من طريق حركة الترجمة الواسعة التي حصلت في المراحل الأولى من التنامي المتسارع لقوّة الدولة العبّاسيّة العربية الإسلامية. ولكنَّ كل ذلك لا يُغني في مجال الفلسفة، في الدراسة (القراءة) كما في التأليف وفي الترجمة، عن ضرورة حيازة ثقافة معمّقة وواسعة بمعارفها المتنوعة. وهذه الثقافة الواسعة كانت على الدوام من تقاليد التفلسف[49] عند الإغريق القدماء كما عند سواهم، والعرب تحديداً. وأرسطو، بهذا، لم يكن استثناء، بل نموذجاً راقياً له. وهي توفِّرُ

= أو ليسيه (Lukeon) أو (Lycée) اسم مدرسة أرسطو) بل: **اللوقيون**... إلخ. «فالنهضة» العربية المنشودة، في أيّ حقلٍ من حقول الثقافة والمعرفة، لا يمكنها أن تنطلق من «جهل» تاريخها، أو «تجاهله»، بل من طريق القدرة على تمثُّله، ونقدِه بالعمق، بغية تجاوزه والولوج إلى الحداثة والمعاصرة. وهذا ما قام به فعلاً، في جانبهم، المؤلفون العشرة لهذا الكتاب في تمثُّلهم الدقيق للمقولات الأرسطية في «تاريخيتها» على مر القرون وصولاً إلى نقدها في «تاريخيتها» المعاصرة لهم. كما اخترنا، بالمقابل، تعريب أسماء الأعلام الأعجمية بحسب لفظها في لغتها الأصلية، وليس ـ كما هو شائع، من غير تدقيق، لدى عديدين ـ بحسب نموذج لفظها، أو نُطقِها، بالإنجليزية أو بالفرنسية وحسب: فقلنا، مثلاً، ماكس فيبر (Max Weber) وليس ويبر، وفونت (Wundt) وليس «واندت»، وفخنر (Fechner) وليس فشنر، أو فكنر...!

(49) أحدُ النماذج المميّزة لهذه «الثقافة الواسعة» كقاعدة للتفلسف، نجده على سبيل المثال في مطالعة جول فويمان في هذا الكتاب، الذي اختار مقاربةَ مقولةِ «الجوهر» الأرسطية ـ التي تشكّل، تاريخياً، وحدةً جدلية (طريحة/ نقيضة) مع تصورات أفلاطون لها، وخلفياتها الرياضية عنده ـ ضمن إطار علوم الرياضيات، وبخاصّة «نظرية المسلّمات الخاصة بالمجموعات الرياضية» (théorie axiomatique des ensembles). وهي ليست أحد الأدلّة على مزامنة الفلسفة لعصرها واستشرافِها علومَه ومعارفَه واشكالياتِه وتطلّعاتِه على مشارفِ القرن الحادي والعشرين وحسب، بل دليلٌ أيضاً على كون الفلسفة «القديمة» نفسِها (عند أفلاطون وأرسطو) مزامنةً ومستشرفةً بالعمق للثقافة الإنسانية التي بلغَها عصرُها، هذا العمق الذي جعلها، ويجعلها دوماً، خارقةً للأزمنة والحضارات، وباقيةً. إلاّ أنَّ الأغرب ـ وهو فعلاً مؤشرٌ خيبة ـ أنَّ هذه المقاربات الفلسفية التي هي «أفعالٌ حرّة»، كما يقول فويمان، تبقى مجهولة، وربما محطَّ إهمالٍ وازدراءٍ وعداء، في بيئات إنسانية غيرِ صحيّة، يمكن ـ كما نأمل ـ اعتبارُ الترجمة الأمينة، بعد التأليف الراقي، أحدَ نماذج مكافحتِها، ودحرِها!

أسبابَ الفهم المعمَّق للنص ولتصوّرِ إمكاناتِه الدلالية المتعددة، لاختيار «قراءةٍ» أخيرةٍ له، هي التي ينقلها المترجم.

هذه الشروط الضرورية لا تلغي ضرورةً أخرى في الترجمة تقوم على إيضاح الالتباسات المحتمَلة وشرحِها وتسويغِ خيار حلّها. وهذا ما يرفع الترجمة إلى مستوى المشاركة في «صوغ» النص بلغةٍ أخرى، ونقلِه بأمانةٍ إلى ثقافة أخرى، هذا النص الجديد المعرَّب الذي يجهد، بحذقٍ ومهارة، لمناظرة النص الأصلي، لا ينفصلُ متنُه عن هوامشه التوضيحية التي ينجزها هذا المترجِمُ الحاذقُ، العالِمُ الخبيرُ بموضوع ترجمته.

إنَّ كثرة الهوامش في أسفل الصفحات المعرَّبة، تُضفي على النص المترجَم أهميةً إضافية، في شروحه وإيضاحاته، كما حصل ذلك في أكثر من وجه منها: في الترجمة المذيّلة التي نادراً ما خلت منها صفحةٌ من صفحات النسخة العربيّة، وهذه المقدّمة الموسَّعة، والملاحق، والفهارس، والمعجم التقنيّ بمصطلحات الكتاب ومقابلها في اللغة الأخرى. هذه المهمّة التي ترعاها «المنظَّمة العربيّة للترجمة» والتي يقوم بها مترجمون حاذقون من أهل الاختصاص، باحثون مؤلّفون محاضرون، هي الصورة النموذجيّة للتعريب المعاصر الراقي الذي يؤول مؤكَّداً إلى مثاقفةٍ واضحة وذاتِ أسسٍ ثابتة تختصر الدروب إلى الانخراط المعرفي الفعّال في عصرنا والمساهمةِ الفاعلةِ فيه.

«**أيّ فلسفة للقرن الحادي والعشرين؟**» الصيغة الاستفهاميّة لعنوان الكتاب هي إحدى ثوابت الفكر الفلسفي في المساءلة، ثابتة لا تتعالى على الزمان، زمانها، كما في مقاربة سيرل «المقولة» الزمان، حيث إن «زمان الفلسفة» هو المعيار القاعدي لصدق مقاربتها وعمق انتمائها إلى عصرها. وعلامة الاستفهام لا تنضوي حكماً إلى

محاولة إجابة، ولا تستدرج إجابات، إذ إن العنوان الفعلي للكتاب كان يمكن أن يكون: «أيّ فلسفَات للقرن الحادي والعشرين؟». وفي مطلق الأحوال: لا إجابة، ولا توقّع، ولا تنبُّؤ، وأخواتها الإيهامية والمخيِّبة. والمؤلفون العشرة، إذ هم كثرة في وحدة الكتاب (وضمناً، وتالياً، في وحدة الترجمة أو وحدة التأويل الذي هو ضربة الخروج من لسان إلى لسان آخر)، لم ينتجوا هم عنوان الكتاب، ولا عنوانه الأصغر: «**أورغانون القرن الجديد**»، أو الألفية الجديدة. إن أقصى ما فعلوه أنهم تفلسفوا بوعي حاد «بزمانهم»، وجهدوا لإبراز «ما تغيّر في الثابت» الفلسفي على مدى أربعة وعشرين قرناً (الفجوات الزمانية الوسيطة - وكم هي كبيرة! - لم تُعِقهم عن مراميهم). إنهم، على تنوُّعهم واختلافهم، لم يفعلوا أكثر من الشهادة على عصرهم بأرقى معارفه وهمومه وأكثرها اتساعاً وعمقاً، من خلال استدعائهم أرسطو ومقولاته .«**أيّ فلسفة للقرن الحادي والعشرين؟**». إننا نأمل ونعمل على أن يغدو هذا السؤال الكبير، بمؤشّرِ هذه الترجمة وغيرها، سؤالَنا نحن أيضاً محرِّضاً على انخراطنا في المغامرات الفكرية الجدّية لإجابات معمَّقة عنه، لا تنقطع.

أنطوان سيف

جلّ الديب - لبنان، 15 آذار/ مارس 2009

الفصل الأول
الجوهـر

بقلم: جول فويّمان
(Jules Vuillemin)

ΞΕΝΟΣ 'Αριθμο'ν δη` το`υ ξυμπαντ των οτνων τιθεμεν.
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ 'Ει'περ γε και αλο τι ωετεου χ'ς ο'ν.
أفلاطون، السفسطائي 238 أ.

سنتفحَّص أولاً انطلاقاً من أيّ معايير لماذا قام أرسطو (Aristote) وأفلاطون (Platon) ـ اللذان انطلقا: الأوَّل من الطبيعيات، والثاني من الرياضيات ـ بوضع الجواهر، الأوَّل: في الطبيعة، والثاني: في ما يتجاوز المحسوس.

هل المشروع الأفلاطوني متساوق مع الرياضيات المعاصرة؟ لمعرفة ذلك، سوف نتساءل تالياً عن الجوهر في سياق نظريَّة المسلَّمات الخاصة بالمجموعات [الرياضية] (théorie axiomatique des ensembles) سنرى أن ردّ المعرفة إلى بناها الصورية (La formalisation)، أضعفَ المعايير القديمة المعطاة للدور الذي أوكله أفلاطون للحدس العقلي. وسنرى، من ناحية ثانية، أنَّ هذه الصورة

ستمدّد المتمثلات اللسانية إلى ما هو أبعد كثيراً من ممارسات السفسطائيين الإغريق؛ بشرط أن نقرأ في هذه العمليّة صيغة غير مقننة حتماً، للمخيّلة بالمعنى الذي نجده لها عند أرسطو، وسنصنّف أرسطو إذ ذاك كأحد رواد الفلاسفة الوضعيين. إن هذه الحركة المزدوجة، عند تفسيرنا لماذا لم يعد العلماء يستعملون لفظة «جوهر»، تدعو الفيلسوف إلى البحث، داخل طبيعة المعرفة العلمية، عن السبب الذي من أجله لا يكون تفكيره في العلم جزءاً من العلم.

I ـ من أرسطو إلى أفلاطون

يحرص أرسطو، عند صوغه نظريته، على تحديد موقفه بوضوح تام ودحض خصومه الفيثاغوريين، وبخاصة أفلاطون. ولئن كان يقتبس لفظة جوهر من المعجم الأفلاطوني ويستخدم، عند الاقتضاء، الألفاظ عينها التي استعملها معلّمه لتحديده، فإن أرسطو بدّل معناها بطريقة شاملة. سوف نشير إلى هذه التبديلات في الصفات الثلاث التي يعترف الجميع بأنها تختص بجوهر، وبخاصة إلى تنوُّعات المعرفة الناجمة عن التبديلات. الجوهر يتميز قبل كل شيء عن أعراضه، وعن أشكاله، وعن محمولاته ذاتها بالتفريد[1] وقابليَّة الفصل، ولا قابلية التحوُّل التي تؤول إلى هاتين الصفتين لسبب أن الجوهر يجب أن يكون متفرّداً وقابلاً للفصل. وقياساً على الطبيعة، وليس على الفن. ولكن، ألا نرتاب بالألفاظ التي نستعملها من أن تنتمي إلى مجرّد أصناف من الجِناس اللفظي (homonymie)،

(1) التفريد (individuation) هو ما يجعل الكائن فرداً متميزاً عن غيره؛ وهو ما به تتحقق الماهيَّة في الكائنات المفردة. انظر: عبده الحلو، **معجم المصطلحات الفلسفية: فرنسي ـ عربي** (بيروت: المركز التربوي للبحوث والإنماء؛ مكتبة لبنان، 1994). سنشير إليه لاحقاً بالمختصر (ع. ح.).

ولاسيَّما أننا نراها تعني خليطاً غريباً من الأمور مثل عبارة سقراط (Socrate) في إحدى الحالات، وعبارة طول خط زاوية المربَّع في حالة أخرى؟

سنقوم بوضع الخطوط الكبرى لتصوُّر أرسطو، بشكل يجعل هذا التصوُّر مألوفاً أكثر للفطرة السليمة وأقل إثارةً لارتيابها، قبل تلخيصنا تصوُّرَ أفلاطون. وسنعمد بعد ذلك إلى توظيف المماثلة ما بين العلم والأخلاق لتقدير الهوَّة التي يحفرها في النفس القديمة تقابلُ الجوهر، بحسب [تصورات] الواقعية وبحسب خصمها، فهنا ارتياحٌ ايجابي لعقلٍ يكمل الطبيعة، وهناك شعور مسبَق تنبُّئي بحدود غير مكتشَفة.

1 ـ الصفات النوعية للجوهر الأرسطي

بما إن أرسطو يستخلص معنى الجوهر من تجربة العالم المحسوس، فلنتفحَّص الإكراهات التي تنفرض على التجربة، في اللحظة التي تكون فيها هذه التجربة تجربةَ كائنات عاقلة. إن الحيوان يتعرَّف على عدوِّه، وعلى شبيهه، وعلى سيِّده. وأما الإنسان فيوضِّع[2] هذا التعرُّف، وينجزه ويجعله قابلاً للتبليغ، من جهة بتحميل وحدة شيء ذاته التجمُّعات المدرَكة حسياً، الثابتة والمستدامة نسبياً، ومن جهة أخرى، بإدراج (subsumer) هذه التجمُّعات تحت مفهوم واحد، خاص بضمّ كل الأشياء التي تكون وحدتها نشأت في الأصل بالطريقة نفسها. إن إدراك جوهر ما، هو إذاً إقامة توليف (synthèse) من التطابقات (identifications) ومن إعادة [تمثُّل] هذه التطابقات، تهدف من جهة إلى استدامة الشيء إزاء تمظهراته

(2) يوضّع (بالضاد المشدّدة) (objectiver) أي يجعله موضوعاً، خارج الذات الحاسّة به، أي تحويل الحالة الشعورية التي ترافق الإحساس إلى صورة ذهنية متميِّزة عن الذات (م).

(présentations) المختلفة، ومن جهة أخرى إلى [تحديد] الخاصية المميِّزة المشتركة لاثنتين من حججها المختلفة. يطلق أرسطو على النتائج الخاصة بهذين الصنفين من التركيب، تباعاً، تسميات: **الجواهر الأولى والجواهر الثواني**، سقراط وإنسان. والألفاظ المختارة تشير إلى ذلك: الجوهر الأول، وحده، هو موضوعي وتام؛ والآخر موقوفٌ لخدمته.

إذا استثنينا التصنيفات العلمية، فإن الخطاب العادي لا يفصح تقريباً عن الحَمْل (prédication) الأساسي الذي يُظهر جوهراً أوَّلاً بإدراجه كمفرد تحت جوهره الثاني: كقولنا سقراط إنسان. من جهة، ما يشير هنا إلى الجوهر الأول يجب أن «لا يُقال» على موضوع، وأن «لا يكون في» موضوع. ومن جهة أخرى، لا يظهر اللفظ العام الذي يعني الجوهر الثاني إلاَّ في وضعية محمول[3]. ويقوم وفقاً لذلك بتسمية كل حجة من حججه بشكل مترادف واستغراقي؛ ولا يمكنه، في مقابل ذلك أن يشير، كما يُشار إلى عَرَض (accident) من الأعراض، إلى خاصية كامنة في مواضيع مميَّزة نوعيَّاً والتي يمكن أن يُعبَّر عنها بطريقة الجناس اللفظي فقط، مثلما نقول عن سقراط ولكن أيضاً عن لوح من الرخام، إنه أبيض.

نوعيَّة هذا الحَمْل تُعطي نتيجتين. إنها تعزو للجواهر الثواني التي تُرتِّب سلَّمَ الكائنات، نمطاً منطقياً واحداً. لا يطال السلَّم شيئاً على الإطلاق ما عدا أفراد. كما لا يلتقي البتة أيَّ شيء من نمط رفيع يمكن أن تتطلَّب دعاواه أو حججُه أشكالاً مجرَّدة أو متسامية من التفريد. إنَّ تصوُّرية أرسطو المغالية والخالصة إلى أقصى حدّ،

---

(3) (prédicat) محمول، أو مسنَد. والشيء الذي يُسنَد إليه المحمول هو الموضوع. المحمول هو نعت لموضوع (م).

تقلّصُ إلى مستواها الأدنى البنيةَ المنطقية للتصنيف: فلا جوهرِ خارجَ الجزئيات[4] (individus). في مقابل ذلك، من ناحية الجواهر الأولى، يُصاب العقل بالإخفاق عندما يتطلب الأمر أن نفسّر الحجة [المنطقية]. إذ إن الفرق النوعي، المتعلّق بالصورة، لا ينزل حتّى الفرد، خارج نطاق العلم، حيث التحديدات القصوى متعلّقة بالأعراض، أي موضوعات المقولات التي هي غير الجوهر. ذاك هو إذاً مجال الجواهر القابلة للفساد: إنَّ وحدة تحديدها تتوقّف عند الأنواع الثابتة من غير مراعاة لدعاويها المتروكة للعرَض وللانحلال. ولكن، بما إن النوع الأقصى ذاته لا يوجد إلاَّ بالدعاوى سريعة الزوال التي تجعله راهناً هنا وفي التوّ واللحظة، فإنَّ سلسلة التقسيمات التصنيفية التي تنتهي إلى الجنس الأقرب تبقى عاجزة بذاتها عن إيصال الصورة إلى الكائن. وحده الفرق النوعي يوفّر فعالية التحديدات التي تسبقه. إلاَّ أنَّ ليس الفرق النوعي، بل النوع هو الذي يُدرِج الجواهر الفردية مباشرةً تحته. إن الفرق يحتمل الأضداد، وليس الجنس الذي يقسمه الفرقُ ولا الجوهر الثاني الذي يميِّزه. ذلك أن المادة تؤثر، على وجهين، في التقابُل الذي بات مطلقاً بين الجنس والنوع. من جهة، تبقى التحديدات العقلية التي تسبق النوع في التصنيف مجرّدةً وغير كاملة، طالما أنها لم تستنفد كل التقسيمات التي هي قابلة للتأثر بها. إنها تشكّل إذ ذاك «مادة فكريّة» (matière noétique) حتى اللحظة التي يقوم فيها الفرق النهائي أخيراً بانتزاع الجوهر الثاني من مضايقة المجرَّد ويُهيّئها بذلك للإسقاط في الكائن. ومن ناحية أخرى، فإن الفعل

(4) individus في الفلسفة العربية القديمة كانت ترجمة هذه العبارة هي: الجزئيّات؛ بمقابل الكليّات: أي الأجناس أو الأنواع، أو المفاهيم العامّة، أو المُثل، أو الأفكار المجرَّدة. والعبارة الشائعة اليوم، في مختلف العلوم، هي الأفراد (م).

التجريبي التام لهذا الإسقاط لايزال بحاجة أيضاً «للمادة الحسّية» لإعطائها صورة المادة التي هي كثرة[5] (multiplicité) لا عقلانية هي موضوعُ كلِّ كون وفساد.

تلك هي الحدود التي تفرضها المخيّلة على العقل، والتي تؤول بالجواهر إلى القابلية للفساد والى الثنائية ذات الشكل الهيولاني (hylèmorphique). يستمد الجوهر من الخيال، الذي هو الأول من حيث ترتيب المعرفة، وجودَه كفرد؛ ومن العقل، الذي هو الأول من حيث ترتيب الكائن، ماهيَّتَه (quiddité)، أي أساسَ هذا التفريد في القانون. إن الحياة غير القابلة للانفكاك عن الموت تُدخِل إذاً توّاً إلى الميتافيزيقا جواهرَ مركبَّة. وإذا بحثنا عن عناصر العالم المادّي، أفلا نراها تتركَّب وتتفرَّق باستمرار أمام ناظرينا، ونرى أضداد الحار والبارد تتوحد على التوالي بالجاف والرطب لإحداث النار والهواء، والتراب والماء؟ هناك دورة، كيمائية أو إحيائية، تختار من بين أضداد، زوجين من الصفات المتلائمة وتتبادلهما، وتحدّد الدائم الجوهري الذي تقوم المادة، اللامعقولة والمقبولة فكرياً، بتحويله إلى جزئيات عابرة، هي وحدها حاملة للتشكُّلات الأرضية (الجيولوجية) والرصديَّة الجويّة، المتعلقة بحياة الأنواع وبتاريخ الدول. إذا أسمينا **حركةً** تلك القوة النشِطة التي يطلبها تفريد الماهية كي يصير جوهراً قابلاً للتصوُّر، حين ذاك يجب أن تؤثر الحركةُ في كثرة دعاوى الجوهر الثاني، كما في كثرة تقلُّبات كل جوهر أوَّلي، وينتج من ذلك، في الحالة الأولى، كلَّ أشكال الكون والفساد، وفي الثانية، كلَّ حالات التحوُّل نحو الأسوأ، والتكثُّر، وصولاً إلى حالات الانتقال البسيطة. إنَّها مشابهة جداً لتتابع أقسام التصنيف بحيث تكون

(5) الكثرة هي المصطلح الشائع في الفلسفة العربية القديمة، وليس **التعدُّد** (م).

هذه الأقسام حتى ذلك الحين، ومن بينها الجنس القريب، بانتظار الفرق الأخير، كما تكون كل أجزاء الحركة غيرِ المنقطعة، بانتظار لحظة السكون. يسمّي أرسطو **القوة** الكائنَ غير الكامل، كائن الانتظار، وسواء تعلق الأمر بقسمة تصنيفيَّة أو بحركة، أو بمادة فكرية أو حسيَّة، فإنَّه يجعل القوة خاضعة للفعل. هكذا ينتظر الجنسُ القريب الفرقَ الأخير. وهكذا أيضاً تنتظر حركاتُ الجواهر القابلةُ للفساد ـ ضمن واقع ضِيق الأمكنة، والمؤلفة من مراحل متقطِّعة، نزهة، طفولة، كهولة، حياة ـ تنتظر كلُّ واحدة منها نهايتَها التي من دونها يغيب عنَّا الفعلُ العارضُ ذاته الذي هو فعلنا.

إنَّ تعيين الدعوى اللامعقولة للماهية، يعني إدراج وحدة مصادفات هذه الدعوى في وحدة هذه الماهية المشتركة مع عدد كثير من الدعاوى. إن هذه الوحدة الثانية، الموصوفة بجوهر ثانٍ، لم يكن لها من دور إلى غاية هذه اللحظة غير تعيين الأولى، وتلك ميزة المخيّلة في أن تعبّر عنها بردِّها إلى دورها الوظيفي، غير المشبع، بانتظار الحجة التي تعيّنه. إن أسبقية الفعل ترغم العقل على التساؤل بدوره عن الوحدة الثانية من خلال بحثه عن الثوابت التي هي في أساس مبدأ الحركات الخاصة بالجواهر القابلة للفساد. وسيكون إثباتان متعاقبان ضروريّين. **أوّلاً**، الجواهر القابلة للفساد، التي هي مرّة متغيِّرة ومرةً ساكنة كما يستدعي ذلك ضيقُ الأمكنة في عالم ما تحت القمر الغارقة فيه، فهي ليست مُعدَّة لتحويل قوتها إلى فعل إلاَّ بطريقة متقطِّعة وعرَضية، بشكل يتطلب به ثبات الجواهر الثواني اللازم ـ دورات أو تولُّدات ـ جواهرَ أخرى خاضعة لحركات أخرى، وفي عالم آخر، متحرّر من ضيق الأرجاء المحليَّة. هناك إذاً جواهر سماوية وأزلية، حركتُها الدائمة مكونة من حركة دائرية منتظمة أو من تراكُب (superposition) عدد محدود من هذه الحركات. ولابدَّ من

برهنة ثانية للارتقاء إلى الجواهر لا اللامادية وحسب، بل اللامحسوسة، الفعلية كلياً والمتحررة من المكان والحركة، والتي تتعلق فعاليتُها بكاملها بالقدرة على التحريك التي تحدِّد العقل عندما يكون جوهراً متحركاً ذلك الذي تحرّكه.

إن الادراك الحسي يرسِّخ منذ البدء نظريةَ أرسطو في المخيّلة. عمل العلّتين الصورية والغائيّة يُثبته فيها. من مذهب الطاقة الدوهيمي[6] (duhémien) إلى نظرية الكوارث، يجدد فلاسفة الطبيعة في ذلك قدرتَهم على الاستلهام. ويجد فيه فلاسفة الديمومة والتحوُّل الموضوع الذي يغويهم. إنَّه يجني التصديق الشامل عندما وفي صدد السؤال: «أين [يجب] البحث عن الجواهر»؟ يجيب: «في الطبيعة». ويجنيه أيضاً عندما يذم الفيثاغوريين والأفلاطونيين الذين يضعون الجوهر في الأعداد أو في المثُل (الأفكار) ولا يمنحون الأشياء المدرَكة بالحس سوى كائن محاكاة أو مشارَكة. عندما يجوهِرُ[7] (substantifier) الفلاسفة الواقعيون تجريداتٍ، وبشكلٍ خاص الكميّة: العدد، النسبة، الحجم، فإنّهم يركّزون انتباههم على عَرَض محدَّد يجمع جواهر أصليّة في مجموع واحد أو في مجموعات عديدة، في خط واحد أو في خطوط عديدة، في كرات، وفي مساحات. ولكن هذا العرَض لا ينتمي حتى إلى المعنى العام للشيء، على الرغم من أنه يُدرَج راهناً في عداد كائنه بفضل المؤازرة الطارئة للأسباب الخارجية أو الغريبة عن طبيعته، وعلى الرغم من أنه ليس حالياً منفصلاً عنه، فمع ذلك، لن يكون غير منفصل عنه ولا غير قابل للانفصال عنه في المستقبل، كما يحدث مع قامة الإنسان. إن العرَض ـ وهذا ما يمنحه قوَّته المُفرِدة

---

(6) نسبةً إلى العالم الفرنسي بيار دوهيم (Pierre Duhem) (م).

(7) هذا الفعل الرباعي منحوتٌ من الاسم جوهر (substance)؛ ويعني جعْل ما ليس بجوهر جوهراً. وهو غير موجود بهذه الصيغة في معاجم اللغة الفرنسية المتداولة (م).

(individualisante) - يلازم الجوهر، «إنه في» الجوهر، وبهذا بالذات، هو متعارض مع الجوهرية[8] (substantialité). إلاّ أن التلازم الخاص بالعرَض يدعو تحديداً إلى فكّه عن دعامته الأساسية، فلنتذكَّر قامة الولد، وقامة اليافع، ولنتخيَّل حتى الإنسان البالغ أطولَ مما هو عليه الآن أو أقصر، خصوصاً وأن هذا التوهم هو وحده ما يتيح بسهولة معرفة العرَض بحسب المبادئ. إن التصُّور الأرسطي للتجريد يفسِّر بذلك مصدرَ الجواهر الرياضية الزائفة، والوهمَ الذي يحمل الفيلسوف على خلط المجرَّد (abstrait) بالمفارِق[9]. هذا التصُّور (الأرسطي) يدعو إلى اعتبار الجواهر التي يبنيها عالِم الهندسة انطلاقاً من حركة مزعومة، خياليَّةً، إذ إن الشكل الهندسي الذي يأخذه البرهان بالاعتبار يكون غريباً عن الفعل الحقيقي لقوَّةٍ، بما هي قوة، هي ذات خط مهتزٍّ يرسمه على الرمل الرأسُ المتحرك للبركار. توجد في العالَم فعلاً محاكاةٌ طبيعية. إنها تلك التي تحييها الحركةُ الدائمة للجواهر السماوية. لأنها، في مسيرها في فلكها الدائري، تكون محمولةً من طرف شعاع، بينما طرفه الآخر، أي النقطة المركزية لدورانه، تخلط الحركة المحوَرية بالجمود. بهذا المعنى تقوم المتحركات الدائمة بمحاكاة محرِّكاتِها التي لا تتحرك. ونرى أيضاً، من غير أيّ إجراء آخر، ما يقابل هذه المحاكاة الفعلية بالمحاكاة غير الكاملة للواقع التي ينجزها عالِم الهندسة عندما يجرد الدائرة عن العجَلة.

في أثناء المسيرة، سمَّينا العلوم الثلاثة التي تتخذ من مختلف أنواع الجوهر موضوعاً لها: الفيزياء، وعلمَ فلك الكرات ذوات المركز الواحد (homocentrique)، وعلمَ اللاهوت. إن تحليل التجريد

---

(8) الجوهريَّة (بالصيغة الاسمية) أي كون الشيء مقولاً عليه إنه جوهر، أو كونه يختص بالجوهر (م).

(9) séparé: المفارق، أو المنفصل، أو المنزَّه (م).

الرياضي أكدَّ بدقة أنَّ الجوهر هو الأول بين المقولات، وأن المقولات الأخرى تكون جميعها تابعة له، وخصوصاً الكميَّة. هذا الترتيب يمحض الجواهر وعلومها نظامَ حقِ التصدُّر الأنطولوجي[10] (ontologique): الفلك يتوقَّف على الثيولوجيا، والفيزياء على الفلك، والرياضيات على الفيزياء.

هل الميتافيزيقا تتميَّز عن الثيولوجيا المعتبَرَة أَنَّها علم الجوهر المختزَلِ إلى فعله الخالص؟ عند تفحُّص هندسة البرهانَين، بواسطة النتائج: بواسطة الجواهر وبواسطة الحركات، وبالدعامة التي يعيرها الواحد منها للأخرى، لا يبدو الأمر كذلك. وإننا نجازف حينما نفصل، في كتاب **ميتافيزيقا** أرسطو، تحليلَ الجوهر عن برهان المحرّك الأوَّل. في الأرض وعلى الأرض، هناك علمُ حركاتِ عالَم ما تحت القمر الخاص بالجواهر المادية ذات الحركات الموزَّعة على أربع مقولات: الجوهر، والكيفية، والكمية، والمكان، واستمرارية الجواهر الثواني توفِّر التكاثر غير المحدود للجواهر الأولى في سلسلة كائنات الفساد والكون. وفي الفوق، ودوماً تحت أبصارنا، هناك علمُ

---

(10) ارتأينا الإبقاء على المصطلح الأجنبي في صورته الأصلية لأنه يحقق نصيباً كبيراً من القبول لدى أغلبية المشتغلين بالفلسفة في العالم العربي، وفضلاً عن ذلك فنحن نعتقد أن مصطلح الأيس الذي اقترحه مترجم هذا العمل يُقصد به الوجود وليس معرفة الوجود. وبالتالي فإن مفهوم الأنطولوجيا هو أوسع بكثير من مفهوم الأيس ويحمل بالتالي دلالات غنية ومتعددة بالنسبة إلى المختصين في مبحث الأنطولوجيا (المراجع).

ولكنَّ «الأيسيّ» (بالصيغة الاسمية) يعني كلَّ ما يتعلَّق بالأيس (لأن اللغة اليونانية (وتُلفَظ: أُنْ)؛ ومنه عبارة أنطولوجيا (ontologie)، وهو متعلّق أيضاً بـ [عِلم] «الأيسيَّات» (على وزن عِلم الـ [رياضيَّات، والطبيعيَّات. . .)، وهو مرادفٌ عربي (أي تمَّ تداولُه بالعربية القديمة) مطابق للفظة أنطولوجيا الشائعة في غالبية لغات العالم (م).

لمزيد من الاستعلام، انظر: انطوان سيف، **مصطلحات الفيلسوف الكندي (بحث تحليلي)**، 2 ج (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، 2003)، ص 272 ـ 303 (م).

الحركة السماوية الخاص بالجواهر المحسوسة المتحركة حركة دائمة (sempiternel)، محليَّة خالصة. في الأعالي، ينتصب الكمال كقبَّة غير مرئية، خارج الزمان. إن المقارنة الهندسية، الخادعة، لا قيمة لها إلاّ بالنسبة إلينا، لجهة المعرفة، أما لجهة الكائن، وبصرف النظر عن أيّ شيء آخر، فإننا بالأحرى نتدرَّج من الأعلى إلى الأسفل. إن الجواهرُ القابلة للفساد والكونِ تخضع للتجربة الحسية. مَن ينكر ذلك؟ ولكن [الحركات] الدائمة المتعلقة بالجواهر الثواني التي لا غنى عنها في دعم الجواهر الأولى وإنتاجها، من تكرار عودة الفصول السنويَّة، إلى دوام الأنواع وبقائها، تحتاج، كي تكون، إلى علم الحركة السماوية (cinématique céleste) الذي هو سبب وجودها، بينما هذا العلم لا يوجد، بدوره، إلاّ بسبب المحرّك غير المتحرّك. إذاً معطىً مسلَّم به، وشرطُه، وشرطُ هذا الشرط، تربط جميعُها ثلاثةَ علومٍ متميّزة: الفلك المستخدم، كما يُقال، كحدٍ وسط، شارطٍ كسبب، ومشروط كرغبة وفكرة. البرهنة لا تكون صحيحة إلاّ بقدر ما تحافظ لفظةُ **جوهر** والتقابُلُ **حركة/ سكون** على المعنى ذاته. من أجل هذه الغاية يجعل أرسطو الجوهر مقولةً، ويبني الثيولوجيا لكي يعرفه في كماله. إن الجوهر يعيّن بشكل محدَّد ومتواطئ[11]. أمّا بالنسبة إلى الحركة والسكون، فالفصل العام الذي تقيمه الحركة الدائمة بين تتابع الحركات والسكونات من جهة، والسكون الخالص من جهة أخرى، يُظهِر أننا أرجعنا هذه المقولات اللاحقة إلى مقولة المكان الوحيدة، ما يضمن لها، على الأقل في التحليل الأوَّلي، وضْعَها الموضوعي والعلمي.

(11) univoque، أي يحافظ على المعنى ذاته لدى أفراد كثيرين يشتركون بالنوع كاشتراك معنى الانسان لعدد كبير من الناس. معنى الوجود، مثلاً، متواطئ، أو مشترك لله وللعالم (ع. ح.) (م).

2 ـ الجواهر الأفلاطونية

جواهر أرسطو هي نتيجة مباشرة للتجربة الحسيَّة، أو هي مستخلَصة من هذه التجربة من طريق التعميم الذي لا يني يمدِّد الزمان الطويل جداً الذي لاحظنا وجودها أثناءه. إن المشاهدة الحسيّة تؤكد ثبات الأنواع، كما تؤكد المشاهدةُ الفلكية ثبات الحركات السماوية. هذه الاستقراءات هي عقائد خاصَّة تقفل تماماً بين جنسَي الجوهر المتحرِّك. لقد استوحى أرسطو الثاني من هذين الجنسَين من أودوكس[12] وكالّيبوس[13]. فهو، من جهته، لا يتعامل به مطلقاً كفرضية من أجل فحص نتائجه الفلكية، ولكن، على العكس من ذلك، يطرح أفلاطون الجوهر كفرضية، ويدعو إلى تصديقها انطلاقاً من مجموع نتائجها، أي إن الفرضية ونتائجها يجب عليها، أن تنتمي، فضلاً عن ذلك، إلى الأشياء العقلية الحصرية الخاصَّة بالحساسية والمخيّلة. وبما إن الانتقال في المكان يخصُّ المخيّلة، ها هي إذاً «جواهر» أرسطو المتحركة، المجرَّدة فوراً من الجوهرية الحقيقية، التي بها ستختزل الجواهرَ باستعارة كائن محاكاة أو كائن مشاركة. تبقى إذاً، كلَوازم فرضية، الكياناتِ الرياضية ـ التي حرصنا على أن نلغي منها الصور ـ والأفكار. أمّا في ما يخص تصديقَ الفرضية، أي إلغاءَها لصالحِ لافرضي (anhypothétique) نسبيّ أو نهائيّ، التي هي موضوعٌ بداهةٍ لكل الناس، فهذا ما يُحدثه المسير

(12) Eudoxe (406 ـ 355 ق. م.) (اسمه باليونانية أُويدوكسوس)؛ رياضي، عالم فلك، وفيلسوف يوناني. وضع أوّل نظام فلكي وفقاً لمسلَّمات أفلاطون الرياضيَّة القائمة على الدوائر ذوات المركز الواحد. بهذا يُعتبر مؤسسَ علم الفلك التقليدي. وفي الرياضيات، يُعتبَر ممهِّداً لإقليدس (م).

(13) Callippos (بداية القرن الرابع ق. م.)، فلكي ورياضي يوناني، تلميذ أودوكس، أعاد النظر بنظام الدوائر ذوات المركز الواحد وصحَّحه (م).

المزدوج نحو التوحيد: تقليص عدد مقدمات القياس المنطقي، وإلغاء التناقضات. ولكن بما إن الأمر أصبح يتعلّق بالتوحيد ولم يعد يتعلّق بالتعميم، فلِمَ نميّز إذاً بين كائن وجوهر؟ فإنَّ التوحيد المُقام على هذا النحو من الشمولية المتعالية ما وراء التنوُّع الخاص بالأجناس والعلوم الخاصة وغير القابل للتبليغ، يكسر [هذا التوحيد] احتباس مجاوَرة الأنطولوجيا. ستنجم عن ذلك ثلاث نتائج. **أوَّلاً**، إن اللافرضي لن يكون بمقدوره تمديد الفرضية، أسوةً بما يقوم بذلك علم خاص مهما كان رفيعاً، من أجل علم خاص آخر. **وثانياً**، سيجب عليه، نظراً إلى شموليّته، أن يكون بإمكانه أن يطبَّق على ميدان آخر، وبخاصة الميدان العملي. **وأخيراً**، إذ إن التعميم مقرون باحتمال الخطأ، فالتوهُّم هو الذي يهدِّد التوحيد. ضد التوهُّم، سيرفع أرسطو فكرةَ عدمِ إمكانية اتّصال الأجناس ببعضها بعضاً، كنتيجة للتجاوُر المقولاتي[14]. انزعوا كل حدّ عن الشمولي فتبرز التناقضات فجأة من كل حدب وصوب. لذا، بغية الدفاع عن **الواحد** البرمنيدي[15]، قام زينون[16] [الأيلي] باستنباطِ القابلِ للقسمة إلى ما لا نهاية وغيرِ القابلين للقسمة، من وجود المتكثِّر. في حوار **برمنيدس**، يتابع أفلاطون هذا الأمر، ويستخلص هذه المرة من **الواحد** - سواء أكان موجوداً أم لم يكن - مجموعةً كبرى من

---

(14) حملي (catégorial) أو (catégoriel)، نعت لفظة catégorie التي تترجم بلفظة مقولة التي هي معنى كلي يمكن أن يدخل محمولاً في قضية حملية. ويمكن ترجمة catégorial (نعت) بلفظة مقوليّ، أي متعلق بالمقولات، أو حمليّ، أو كليّ. والمقولة هي المعنى الأساسي عند أرسطو (م).

(15) البرمنيدي، نسبة إلى الفيلسوف اليوناني برمنيدس الإيلي (Parménide d'Elée) (544 - 450 ق. م.): اشتُهر بنقده فلسفة الإيونيين المادية. قال بوحدة الكائن وأزليّته. يُعتبر مؤسِّس علم الأنطولوجيا (الأيسيّات) (م).

(16) (Zénon (d'Elée)) فيلسوف يوناني (من مواليد 480 أو 485 ق. م.) تلميذ برمنيدس، اشتُهر ببراهينه على استحالة الحركة (م).

الاستحالات تتيح، من طريق تحليل المظهر، الكشف عن جزء مهم من أسس الرياضيات المرتبطة بشدّة بحَوْش[17] السفسطائيين، معلّمي فنّ الخداع، أوّلاً عندما يعملون في الرياضيات، فيحذون حذو أنتيفون (Antiphon)، وبريزون (Bryson)، وهيبياس (Hippias). عندما أكدَّ الفيثاغوريون أن «كل شيء هو عدد»، ألحقوا بذلك الهندسة بعلم الحساب. بعضهم أطلق الفرضية الموافقة لهذا الإلحاق ضمن لائحة من عشر معارَضات، منها معارضة الشفْع والوتر[18]. ثلاث مسائل كان لابدّ أن تُطرح على هذه المدرسة (الفيثاغورية). إن الدقة المطلوبة في علم الحساب ـ ما الذي يجب أن نعتبره **واحداً بالمطلق**؟ - آلت إلى حصر العدد في المعقول وإقصائه عن المحسوس الذي تمّ خلطه به في البدء. إنَّ تقليص عدد مقدمات القياس المنطقيّ أدّى إلى البحث عن فرضية وحيدة يمكنها أن تقدِّم التقابلاتِ الضرورية لتطوير علم الحساب كنتيجة، وبخاصة تقابُل الشفع والوتر، لاسيَّما وأن اكتشاف لاتناظريّة[19] خط الزاوية على ضلع المربّع، أظهر أنَّ طولين ليس لهما بالضرورة، الواحد مع الآخر، تناسبٌ عقلي، أي تناسب عددين صحيحين المسمَّى **لوغوس**. إن ما يؤكد أهمية هذا المثل المضاد، هو أن الأعداد تمتلك بلا ريب خاصية التفرُّد المختص بالجوهريَّة، وتمتلكها بدقة أكبر من تلك التي لدى الجزئيات (أو الأفراد) التي تقع تحت الحواس لأننا وضعنا جانباً المادة الحسية. إن المفارقة الشكية حول التوائم لا تنطبق على الأعداد، القابلة ذاتياً للتمييز، أي عقلياً، وليس بنظرة واحدة

---

(17) traque؛ أي الاحتيال على الطريدة بطردها أو استدراجها إلى فخ الصيّادين (م).

(18) الشفْع = الزوجي (pair)؛ والوتر = الفردي (impair) (خاص بالأعداد الصمّاء) (م).

(19) لاتناظريَّة (incommensurabilité) (م).

إلى مقولتي المكان والزمان اللتين تتعلّقان بالمخيّلة. لقد سألنا أنفسنا، بالمقابل: بكم نقطة يلامس خط التماس محيط الدائرة؟ هذا الصنف من الشكوك هو الذي استبعدته النظرية الفيثاغورية القائلة بأسبقية علم الحساب، والتي تولّد مرةً من جديد النظرية التي آلت إلى الخُلْف (l'absurdité) باعتماد البرهانات الخاصّة باللاتناظرية.

لقد اقترح الأفلاطونيون ترميم وحدة العلم وتبعيَّة علم الهندسة لعلم الحساب بإخضاع مقارنة المقادير كأعداد لمنهجية الإفراط والسوء ذاتها، أي للحساب الخوارزمي (algorithme anthuphaïrétique) الأنثوفاييري المعروف باسم حساب إقليدس (Euclide)، العائد إلى ثيودور (Théodore) وثائيتيتوس (Théétète)، والذي أطلق عليه أفلاطون تسمية **الإفراط والسوء**[20]، ففي حالة نسبةٍ صحيحة، يبلغ الحسابُ الخوارزمي المقاسَ الصحيح عقب عدد محدود من التخمينات المتعاقبة بطريقة السوء والإفراط. وفي حالة اللامتناظرات (les incommensurables) فإن الحساب الخوارزمي لا يتوقَّف. ولكن، مهما كان صغيراً المقدار الذي نحدّده، فإننا نستطيع أن نعيّن عدد العمليات الذي انطلاقاً منه سيكون الفرقُ المطلق بين تخمينَين متعاقبين أصغرَ من هذا المقدار. إن الحساب الخوارزمي يُحدَّد من طريق المعاودة، يعني بوضوح تام، طبقاً لتوصية ثائيتيتوس القائلة إن العالِم النحوي، أو عالم اللغة، ملزَم بتعداد ليس المقاطع اللفظية وحسب، بل حروف الأسماء، إذ لا معرفة طالما أن الرأي المستقيم لا يندمج مع الإحصاء الشامل للعناصر التي تؤلف الكل. إن بسط منهج الكسور المطَّردة، أو القسمة المطَّردة[21] على الأطوال والمكان، كي لا نتكلّم

---

(20) الإفراط (excès)، والسوء (défaut) (م).

(21) anthuphaïresis (والنعت (anthuphaïrétique)) كلمة يونانية مركّبة، مكتوبة بالحروف اللاتينية، وتعني عند قدامى الإغريق حساب الطرح المتبادل أو العكسي =

على مجال **السياسي**، يطرح مسألة صدقيّة العبارات اللامتناهية المتعاقبة في نظرية النِسَب، بكل قوّتها. إذ بدلاً من الأعداد والمقادير المنفصلة حالياً، وفوقها، هاكم النسَب، المنقسمة إلى نسب عددية ونسَب صمّاء (entier) (غير جذرية)، والتي بإمكاننا حتى تحديدها بسلاسل من الأعداد الصمّاء المتناهية أو غير المتناهية، بحيث يشير كل عدد منها، طبقاً لرتبته، إلى عنصر من اللوغوس بقدر ما يمثل عملية حاصلِ قسمةٍ (quotient) جزئي، مناظرٍ لتطوُّره في الكسر المطَّرد fraction) continue). إن النسبة تجلو بشكل مقبولٍ ومعترفٍ به، وإن كان شكلاً خاصاً، تجذيرَ القسمة (le développement de la division).

هل ينبغي إذاً أن نماثل الجواهر الافلاطونية بالنسَب؟ إنَّ (النسَبَ) تُثبت مجدداً أسبقيةَ علم الحساب، وكما يبرهن ذلك اللجوءُ إلى الإفراط والسوء لتحديد رجل الدولة بمقابل الأشكال غير الدستورية لنظام الاستعباد السياسي، فهي تنطبق على المجال العملي. ولكن، القيمة التقريبية المتعاقبة بكسر حسابي مطَّرد، حتّى إنْ كانت رياضيَّة، لا تشكِّل سوى نهج مفرد. أمَّا مفهوم النسبة العام فيقتضي أن يتم تحديد صنف التعادل الذي ينتمي اليه الكسرُ المطَّرد. ولكي نبلغ الجواهر، يجب علينا أوَّلاً أن نعمِّم النموذج الرياضي الخاص بالكسور المطَّردة. وهذا ما قام به أفلاطون في محاورته **السفسطائي**. عندما استوضح عن أسس الرياضيات، قام بالبحث عن الشروط التي تجعل قسمةً على العموم ممكنةً، ولامتناهيةً فرضاً، واختار

= (soustraction réciproque) مثلاً 22 : 6، يمكننا طرح 6 من 22 ثلاث مرّات ويبقى 4، ويمكن طرح 4 من 6 مرةً واحدة ويبقى 2، ويمكن طرح 2 من 4 مرّتين تماماً. . .

إلاّ أن من وجهة نظر حديثة يُعتبر anthuphaïresis نظريّة الكسور المطّردة، أو الكسور المتواصلة (Théorie des fractions continues) أو القسمة المطّردة (division continue)؛ ويُعرف أيضاً بتسمية «حساب خوارزمي إقليدي» (algorithme euclidien) (م).

كنموذج[22] لتحليله، التثنيةُ[23] كقسمةٍ هي الأكثر بساطة. سيصبح بإمكاننا تالياً أن نفهم استنتاج الأجناس العليا لكل تصنيف، ودائماً في محاورة «**السفسطائي**» (لأفلاطون)، بحيث لا يعود موضوعُها هو المقولاتِ بل المتعاليات (**les transcendantaux**)، وفي المقام الأول، الجوهر.

إنَّ نموذج التثنية يتيح إلغاء المعارضة الفيثاغورية ما بين أعداد شفع ووتر، والبرهنة على أنَّ كل عدد يقبل تحليلاً أوحداً في مضروبين (les 2 facteurs)، أحدهما شفع، محَّللاً كمضعَّف بـ 2، والآخر وتر: $(r)\ (\exists n)\ (r = 2^n.i)$. نطرح، كفرضية وجودٍ وحيدة، وجودَ مجموع **N** من الأعداد الصحيحة الموجبة (حصراً). فيغدو ضرورياً أيضاً، بل كافٍ، إدخالُ عمليتين مطبَّقتين على المجامع: عملية الضرب بـ 2 وعملية التكميل[24]. فلنضرب **N** بـ 2: نكون هكذا قد قسمنا **N**، لأننا سبق واستخرجنا منها المجموع الفرعي **P** الخاص بأعداد الشفع (الموجبة). مجموع أعداد الوتر **Ī** هو مكمِّل **P**

---

(22) مثال paradigme؛ كلمة يونانية. أصلها اليوناني يعني «المَثَل» (exemple)، أي «المِثال»، أو «نموذج». استُعمل هذا المصطلح، في الأصل، في علوم اللسان عموماً للدلالة على أنظمة علم النحو وقواعده، قبل أن ينسحب على ميادين معرفية وعلمية مختلفة. لذا ترجَمه بعضهم بلفظة «جذر» (لغوي) للدلالة على مشتقاتها اللغوية. مترجمو أرسطو القدماء ترجموه أحياناً: «الصورة». أمَّا المترجم السرياني القديم، أسطاث، المعرِّب الأقدم لكتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو، فترجمه «بالعلة الصورية» (**ما بعد الطبيعة**، 1013 a 21). وحفاظاً على معناها الاختصاصي، ثمة في زماننا من يفضِّل نقلها كما هي أصلاً: «باراديغم» (م). واقترح كمقابل لها بعض الباحثين العرب المختصين في الإبستيمولوجيا مصطلح أنموذج، تمييزاً له عن نموذج (modèle) ومثَل (exemple) (المراجع).

(23) التثنية (dichotomie)، أي القسمة الثنائية بين عنصرين يُفصلان بوضوح ويتقابلان، أو القسمة إلى أزواج متقابلة (couples opposés) (م). وفي الدراسات اللسانية تترجم بالثنائية، كثنائية لسان/ كلام عند دو سوسور. (المراجع).

(24) complémentation؛ أو التتميم (م).

في N: P وİ يشكّلان تجزئة شاملة وحصريّة لمجموع N. إذا كانت تنتمي إلى İ، (r∈İ) تصبح $r = i = 2^0.i$. أي r تساوي i تساوي 2^0 مضروباً بـِ i، ($r=i=2^0.i$). وإلا نكون نكرّر العمليات. نشكّل المجموع Q لأربعة أضعاف = 2P؛ مكمّل مجموع Q في مجموع P يساوي 2İ، مجموع الأعداد الصحيحة القابلة للقسمة لمرةٍ واحدة بـِ 2.2P و2İ تشكلاًن قسمة شاملة وحصرية لـ P. فإذا كانت r تنتمي إلى 2İ ($r \in 2İ, r=2^1.i$)، تصبح r تساوي 2^1 مضروب بـ i ($r = 2^1.i$). على العموم، عند الوصول إلى مرّة مكرَّرة تباعاً، يتقاسم المجموعان 2^nP و$2^nİ$ بشكل شامل وحصري المجموعَ $2^{n-1}P$. وبما إن r متناهٍ، فالدليل (l'exposant) الأُسّي n (أي عدد التثنيات) يكون محدداً عن طريق التواطؤ والمشاركة (univoquement). عندما i تساوي واحد (i=1)، فإن المجموع الذي نودّ قسمته {2^n} يساوي على التوالي {2, 4, 8, ..}، أو **الزوجية**[25]، يكون في كل حالة ضرب بـِ 2، مقتطعاً من عنصره الأوَّل (المحلَّل إلى {4, 8, 16,...} و{2}، . . .)، وإذ إن **الكائن** متماثل مع N، فشجرة القسمة تُخرج اللاكائن من الغيريّة (altérité): N هو **غير** قسمَيه İ وP، وهو **متماثل** مع وحدتهما، وعمليّات الضرب بـِ 2 والتكميل تؤلف ما يدعوه أفلاطون **بالحركة**، بينما **السكون** يدلُّ على المساواة النهائية. هذه الأجناس الخمسة لا تُدخَل إلاّ في لافرضي نسبي، لأن القسمة تقتضي فرضية وجود N؛ فهي (هذه الأجناس) تحدِّد كل العناصر والعمليات الضرورية لقسمةٍ كاملة للكائن، إن كنا نتكلم لغة الرياضيات.

(25) dyade؛ أو مزدوجة، أو الأثنينية اليونانية التي تدل على الأزواج المتضادة، مثل الوحدة والكثرة، الثابت والمتحوّل، أي جمع مبدأين يتكاملان بالتبادُل، مثل الزوجيّة الفيثاغورية للوحدة واللامتناهي (م).

لننتزع الآن من التثنية فرضيةَ وجود N: فتتحوَّل إلى استنتاج جواهر عليا، متميزة بوضوحٍ بالنموذج: كائن أو جوهر، ذات الشيء، غير، حركة، سكون. إن التصنيف الأفلاطوني المتعالي (transcendantale) يُقصي كل مادة محسوسة: الفرق النوعي يبلُغ الفرد التفكُّري (noétique). هنا، تكون الأجناس متعاضدة، وليست مستتبعة. إن قواعد تجزئةِ الكائن تحدِّد مدى مشاركتها المتبادلة، وهي علاقة لم تعد تتأسس بين محسوسات ومعقولات، بل بين معقولات محض، فبدلاً من أن ننغلق في تركيبة ألفاظ **كلّ** و**لا**، يحدِّد أفلاطون عبارة **البعض فقط** ويتطوَّع لتحليل أقسام من الكل. إذ إن المظهر والسفسطة يولدان، في شجرة القسمة، بتشعُّبات غير شاملة وغير حصرية. هنا بالذات يتشبَّث السفسطائي بالفيلسوف وبرجل الدولة. بالنسبة إلى الانفصال الأوَّل، يختار كتابُ **السفسطائي** فرضيةَ وجود فكرة الفن (المفهوم كنشاط إنتاج). ولن يخلِّص كتاب **السياسي** (الجمهوريَّة) رجل الدولة من قبضة السفسطائي إلاَّ بعد أن يكون قد أطلق نداء إلى حساب الكسور المطَّردة، وأكدَّ أن ثمة فن الطبيعة، هو في الآن ذاته إبداع لوقائع ولصورها، موماً إليه من طريق الفن الإنساني الذي يُبدع، بدوره، تارةً وقائع وطوراً صوراً.

ماذا عن الجواهر، ضمن هذه الشروط؟ إن حساب الكسور المطَّردة لا ينطوي على أيّ فرضيّة وجود. وقسمة التثنية لا تتضمَّن أي شيء من ذلك غير قسمة الكائن وتجزئته. هذه الكثرة العامة تفتقر، مع ذلك، إلى الجوهرية أيضاً بقدر ما يفتقر إليها الجنس الأرسطي، إذ إن التفريد ينعدم عنده أيضاً. إنَّ الكائن، أي عالَم الخطاب المنطقي، لم يعد له أيُّ وجود واقعي أكثر من متعالٍ على العموم، طالما أن فرضيَّة وجودٍ لا تأتي لتعيينه. الشيء ذاته وغيرُه يضمَّان المساواةَ إلى المنطق. الحركة والسكون يقلِّصان التجزئات المسموح بها حول فرضيات الوجود غير المحدَّدة بعد، إلى حسابات خوارزمية. إن مبدأ الثالث

المرفوع، على وجه الخصوص، لا قيمة شاملة له، وحتى لو كانت الفرضيّتان «الكبيرتان» في محاورة **برمنيدس** (لأفلاطون): «الكائن هو واحد» و«الكائن ليس واحداً»، تحملان التناقضات التي يُخرجها الفيلسوف برمنيدس منهما، فإننا لم نبرهن على أن انفصالهما تام، وأنَّ ثمة ثلثاً فقط تتمُّ البرهنة عليه هنا، مادام أنَّ الواحد «هو ما وراء الكائن». إذا افترضنا أنَّ عبارتَي **أعداد مثاليّة** (nombres idéaux) **وأعظام مثالية**[26] (grandeurs idéales) تعنيان عند أفلاطون نظرية القسمة، ومن ضمنها حساب الكسور المطَّردة، فإن هذه الأعداد وهذه الأعظام تكون حتى الآن بلا ارتباط جوهري.

ولكن، فلنضِفْ إليهما نظريَّة وجود المثُل (الأفكار) التي تندرجان تحتها، فالقسمة تَستخرج من فكرة الفن أفكارَ السفسطائي والفيلسوف؛ حساب الكسور المطَّردة يضيف فكرةَ رجلِ الدولة. ولكن، خلافاً لفكرة الفن، فإن هذه الأفكار الثلاث تملك، بخصوص الجواهر: التفريد، وقابلية الانفصال، ولاقابلية التحوُّل (inaliénabilité). إن الأعداد والأعظام المثالية استدرجت بالإجمال إلى فكرة الفن غير المحدَّدة سلسلةً كاملة من التحديدات العقلية، بحيث تؤدي الأخيرات منها إلى فرق فردي، ولو كان تفكُّرياً (noétique) بكامله. فلننزل درجةً جديدةً في الإدراج[27]، مع إضافة فرضية وجود الأعداد والأعظام الرياضية. إنَّ وجود N، المخصَّبة

(26) أو مقادير مثالية (م).

(27) الإدراج (subsomption) من فعل subsumer الذي دخل في التداول في اللغة الفرنسية بدءاً من العام 1877، ويعني: أدرجَ الأفرادَ في صنف أعمّ، كإدراج بعض الأفراد في نوع، وبعض الأنواع في جنس. ولفظة subsomption التي يستعملها المؤلف هنا، غير موجودة حتى الآن في معاجم اللغة الفرنسية؛ وقد ترجمناها، قياساً على الفعل الذي اشتُقت منه، بلفظة «إدراج» المستعملة في العربية، إنَّما ليس بالمعنى التقني الوارد أعلاه (م).

بالقسمة وبحساب الكسور المطَّردة المقتصرَين على الاستعمال المحدود، يمكن أن يُنشئ علم الحساب، الذي هو علم الأعداد الطبيعية الصحيحة، والمنطق الرمزي[28]، الذي هو علم الكسور الجذرية[29]. إن الاستعمال غير المحدود لعلوم الحساب الخوارزمي (algorithme) يعود ربَّما بكامله إلى المنطق الرمزي الثيودوري[30] الذي يتقبَّل مجموعات لامتناهية كي يعبِّر عن الأعداد الجذرية «والأعداد المضاعِفة»[31] ـ مثل الجذر التربيعي لـ 2 ($\sqrt{2}$) ـ أو لتوسيعه على يد ثائيتيتوس، طارحاً مسلَّمة وجود الأعظام المثالية ـ قسم من خطّ، مربَّع، مستطيل، صفَّاح[32] ـ كما وجود جواهر أيضاً تضمن تعميم اللاجذريات (irrationnelles) على المكان (espace). إن فكرة الجوهر، بهذا المعنى، ستتماثل مع فكرة الأعداد الجبرية من الدرجة الثالثة وما دون.

3 ـ آفاق[33] لتماثُل بين الأخلاق والعلم

إن التعارض بين التصوُّرين للجوهر اللذين تَوقَّفْنا عندهما، يجد

---

(28) المنطق الرمزي، أو المنطق الرياضي (la logistique) (م).

(29) rationnel، في لغة الرياضيات (م).

(30) الثيودوري (théodorien): نسبة إلى الرياضي اليوناني ثيودوروس من كيرينوس (Cyrène)، الذي عاش بين العام 470 و420 ق. م. وكان معلِّم أفلاطون الذي غالباً ما يمتدحه في محاوراته (م).

(31) puissances؛ أي المضروبة بذاتها (م).

(32) الصفَّاح (polyèdre)، شكل هندسي له صورة جُرم صلب متعدِّد الصفحات (م).

(33) آفاق (perspectives): التعريب الحرفي لهذه العبارة هو: منظور، وجمعُها مناظير، أو رؤية، وهما مختصَّان بفن الرسم على مسطَّح مع إعطاء الأبعاد والزوايا التي تتم هذه الرؤيةُ منها. وتعني، خارج الرسم والرؤية البصرية، فكرةَ أحداثٍ أو صور محتمل حدوثها أو ممكنة؛ أو مجال ينفتح أمام الفكر، لأفعال معيَّنة، أي **آفاق**، ودائماً من وجهة نظر معيَّنة. ولها هذا المعنى أيضاً لفظة horizon في الفرنسيَّة (م).

صدى، مباشراً أحياناً، في المذاهب الأخلاقية. فبينما يستوحي كتاب **السياسة** [لأفلاطون، والذي اشتُهر لاحقاً باسم **كتاب الجمهورية**] نموذج الإفراط والسوء لتمييز نظام الملَكية الدستورية عن نظام الاستبداد، بمقابلته بمثال المدينة الإلهية الذي لا يمكن بلوغه، فإن أرسطو، بتخلّيه عن النموذج، عاد إلى التصُّور الواقعي[34] للفضيلة كموقع وسطي تطرحه طبيعتها على تفكير الإنسان. فإن كان ثمة مرجعية مشتركة للإفادة الشخصية ترخي بظلالها على الفرق، فإن حياتَي الفيلسوفين المتوازيتين تسترجعها ببهائها الكامل. سوف يسافر أرسطو إلى أتارنيس (Attarnée) وآسوس (Assos) بدعوة من هرميون (Hermion)، كما سافر أفلاطون إلى سيراقوزا (Syracuse) بدعوة من ديون (Dion). وتبقى الصداقة الارتباط التقليدي المقدَّس، ولكن ليس الأمر بالبسيط أن يتدبَّر المرء من أجل تأمينها، انسحاباً للاحتماء من الاضطرابات السياسية، وهذا يختلف عن أن يستوحي الإصلاحَ من نظام استبدادي، من مستبدّ، من مدينة، وأن يقدم النصائح إلى قائد صالح، نزق، قادر على الانتصار وغير قادر على الاحتفاظ به. من جهة يتجاوز العقل الطبيعة ويغري بوحدته الإنسان مواطنَ العالَمين. ومن جهة أخرى تصمد الحكمة، بقدر استطاعتها، مسرورة ومأسورة ضمن حدود الطبيعة، فأولئك الذين يختصرون نتائج الفكر اليوناني عند نهاية حرب البيلوبونيز (Péloponnèse)، يصفون انحرافات عندما يجعلون، بمقابل برنامج أفلاطون في الإصلاح وفي الروحانيات الدينيَّة العتيقة لتنظيم اللامعقول، عقلانيةَ أرسطو الوضعيةَ التي اختار وضعيتها بتأنٍ وعن قصد، إلاَّ أنَّ هذه الانحرافات ندين بها في الحقيقة إلى هندسات الأبنية بقدر ما ندين بها للرياح والتيارات.

(34) العبارة هنا تلمّح إلى نقد أرسطو لنظرية أفلاطون بأنها «شعرية»، أي خيالية؛ بينما بالمقابل تكون نظرية أرسطو نثرية (prosaïque) أي واقعية (م).

عندما كان يُضغط على سقراط لكي يبرّر سلوكه في رفضه الهربِ من السجن، كان يُتَفِّه الفلاسفة الذين، بحجة الدفاع عن العلل الغائية، يخلطون ببساطة الغائية الخارجية، أي استتباع الوسائل لتصُور الغايات، بالغائية الداخلية وحدها، أي استتباع الأعضاء (البدنية) للوظائف في مجال التكيُّف. هل تكون حالة عضلاته وأطرافها سببَ وجود قراره؟ فليرجِع مع ذلك إلى العلَّة الغائية الحقيقية. فليتفحَّص مقصده. فلن يكتشف إنجاز العقل المستنير بفكرة النافع. وبجهله طبيعة الأشياء الماورائية، لا يبقى له من خيار إلاَّ أن يُطيع أو أن يتمرَّد على تحريم الهرب الذي تُذكِّره به قوانينُ المدينة وصوت شيطانه. والسبب الأوحد الذي يجعل الطاعة ملزِمة قطعاً، هو أن الخيار النقيض يُنكِر تَراتُب (hiérarchie) القيم التي جعلها قيمَه مع استمرار حياته، هذا التراتب الذي يؤكد أنَّ الحكمة أفضل أخلاقياً من التشريفات، والتشريفات أفضل من الغنى. سوف يشرب سقراط إذاً سمّ الشوكران (la ciguë) لأنَّه قبِل فرضية وجود الأفكار التي استخلص منها، في محاورة **فيدون**[35] (*le Phédon*)، خلودَ النفس، فبموجبها دوماً تندمج النفس كجوهر في العالم العقلي متقبّلةً صفة الحريّة بالمعنى الأنبل الذي تَصوَّرها به الأقدمون، إذ إن معقوليتهم (intelligibilité) تُخرج الجواهر من تحت ضغوط المكان والزمان والضرورة الشرطية: النفس هي محرِّك ذاتيُّ الحركة (automoteur).

ولكن هل يتصوَّر أفلاطون برحابة كافية الأفكار الأخلاقية التي

(35) إحدى محاورات أفلاطون، يصوِّر اللحظات الأخيرة من حياة سقراط، ويناقش مسألة خلود النفس. وفيدون، الذي عُرِف في الترجمات القديمة باسم فاذن، هو أحد تلامذة سقراط، وهو الذي أسرَّ إلى أفلاطون ما حدث في تلك اللحظات الأخيرة التي لم يشهدها أفلاطون شخصياً (م).

يَفترض وجودَها كمسلَّمة؟ هذا مشكوك به، سواء لجهة فكرة القانون السياسي أم لجهة القانون الأخلاقي حصراً. ولم يميِّز الفلاسفة الأتيكيون[36] بالحقيقة هذه الأفكار. إذ إن الغموض يَفرُض على الحريَّة تحدُّداً[37] أوَّلياً: إن الذاتية غائبة عن المحرّك الذاتيّ الحركة. الرقّ وخصوصية المدن يحدِّدانها أيضاً: والحرية السياسية وقْفٌ على عدد قليل من الناس. هذه العيوب تحوّل الفكرة الجمهورية إلى نظام طوباوي[38] وبوليسي[39]، وإنْ تكيَّفَ **بالقوانين** مع الوقائع، فإنَّه يظل، باعتراف أفلاطون،آخر ما تيسّر من حل (pis - aller). يبقى المواطن ـ الإله، سقراط، الذي يتقبّل الحكم الظالم بحقّه لكي يخلّص القوانين. ولكن هل ننتقص من سموّ التضحية عندما نعترف، مع فاعلها، بأنَّ الوصيَّة التي يطيعها ما هي إلاَّ بديل عن العقل المحروم من رؤية النافع؟ إن الكلام على السبب الوحيد الباقي يعني الإقرار بأننا لم نبلُغ أُسُسَ الواجب. وكان اكتشافُ معادلة هذا الأمر، الذاتية والشاملة معاً، مخصوصاً لأناس آخرين لا لليونانيين، وذلك باستبدال الطاعة لقوانين المدينة بمحبَّة القريب.

إن الحكمة الأرسطية لا تعرف هذه التحليقات ولا هذه السقطات. إن الفيلسوف يماثل العقلَ بفرقٍ نوعيٍّ عن الحيوانية والغائية الخارجة عن تعيين خاص للغائية الداخلية. وبالنتيجة، فالغاية تستتبع لنفسها الوسائلَ بصرامة. إن الاستثناءات عن هوِّية النافع مع العقل، يمكن شرحها كما نشرح لاتكيُّفات الأعضاء، الحادثة

(36) attiques من منطقة أتيكوس اليونانية، في أثينا (م).

(37) limitation، أو اقتصار (م).

(38) utopique نسبةً إلى مدينة مثالية من نسج الخيال (م).

(39) بوليسي (policier) أي نظام العسَس، أو المخابرات. والمؤلف يصف هنا هذه الأنظمة السياسية القديمة بمصطلحات حديثة (م).

بالمصادفة، على الوظائف، وإخفاقات العقل إمّا في تصوُّر الغايات أم في نظام العمل، لا تُدخِل في إخفاقات الطبيعة أيّ صعوبةٍ لم يجرِ رفعها من قبل. وتخضع النفس بشكل خاص، والحركات الإرادية فيها، للتحديد (détermination) نفسه الذي تخضع له بقية الطبيعة وحركاتها. كل ما يتحرّك يتحرّك بغيره. ما من محرّك ذاتيّ الحركة، والحرية التي يتمتع بها الإنسان مقارنةً بالحيوان، لا تعزل قطعاً الغايات الأخلاقية عن الغائية العامة للطبيعة، كما يُثبِت ذلك خضوعُها المشترك للضرورة المشروطة. وبناءً على ذلك، سنُحمَل، عند اختصارنا النظام، إلى الارتياب بالأدلة، وصولاً إلى الأنظمة المزعومة التي تسعى إلى تحرير العقل من الإكراهات النوعية التي تُفرزها الحيوانية. هل يعني هذا أننا اخترنا الغلوّ عندما نطلق نعتَ **الغائيّ** على وصف حياة المحرّك الأوّل غير المتحرّك، كتماثُل الفكر مع المفكَّر فيه؟ في هذه الحياة الفضلى، الأبدية في المحرّك، يُتاح لنا بأن نتلذَّذ «أحياناً». إن تأويل ذلك بألفاظ المشاركة سيكون تأويلاً خادعاً. فمن يُنكِر أن الفكر مهْما كان قليلاً قدر توقفه عن التفكير، يزوّدنا بالملذات الأكثر حيويةً؟ هذه البيّنة النفسانية تكفي نفسها بنفسها، إذ هي التي تعطي التأمل الميتافيزيقي هيئةً.

عندما نُرجع أخلاقيات أفلاطون وأرسطو إلى مبدئها، سنكون متنبّهين إلى ما هو ناقص في الأولى، ومفرِط في الثانية. **الأولى** لا تهتم كفاية بالإرادة المستقيمة، **والثانية** تهتم كثيراً بالنفس ـ الشيء. يبقى أن نتفحَّص إذا ما كان بمقدور هذا الحكم، من طريق التماثُل ومهما كانت درجة مواربة هذا التماثل، أن يوضح حالة العقل النظري عند اليونانيين. وبكلام أدقّ، هل يجد التعارضُ بين علاقة المقصد العقلي بالفعل عند أفلاطون وعلاقة الغايات بالوسائل عند أرسطو، صدىً ما في التصوُّرات الرياضيّة لدى كل واحدٍ منهما؟ ثمة حدثٌ

يعقّد السؤال ويبسّطه: الفلسفتان الكلاسيكيتان في العصور القديمة تعرَّضت كلتاهما للتجديد الرياضي المهمّ الذي قام به أودوكس (Eudoxe).

ولكي نقرّ شرعاً بقابليَّة التبديل في التماثُل، عندما تكون النسب التي ننطلق منها هي نسَب أضلعِ المربَّعين بحيث يكون الواحد منهما ضعف الآخر، وتكون النسبُ التي نبلغها نسبَ خطوط الزاوية، المتناظرة. لقد حسمَ أُودوكس هذه الصعوبة بأول تحديد (définition) صوري[40] في تاريخ الرياضيات. إن التحديد رقم 5 من الكتاب الخامس لإقليدس[41] (Euclide) يقول: كائنةً ما كانت الأعداد الصحيحة m وn، وكائنةً ما كانت الأعداد والمقادير a, b, c, d:

$$\frac{a}{b} = \frac{c}{d} =_{Df} ma \overset{>}{\underset{<}{=}} nb \supset mc \overset{>}{\underset{<}{=}} nd.$$

ومن غير أن نُشغل أنفسنا بما هو التناسب (la proportion)، فإنه يعيّن الشروط التي يجب على التناسبَين تأمينها حتى يكونا متساويين. هذه الشروط هي متعادلة (équivalents) مع حدّ الأجزاء المقتطَعة (définition des coupures) بحسب ديديكيند[42] (Dedekind)، أو بالأحرى للمكان الذي ستحتلها الأجزاء المقتطعة

(40) formaliste، أو شكلاوي، نعت للفظة le formalisme: الشكلية أو الصوريَّة (بالصيغة الاسمية) التي هي اتجاه فلسفي رياضي لا يَعتدُّ إلاَّ بالناحية الصورية، أو الشكلية، في المعرفة والأخلاق والجماليات (م).

(41) وهذه الصيغة العربية في كتابة هذا الاسم معروفةٌ في الترجمات والمؤلفات العربية القديمة (م).

(42) عالم رياضيات ألماني (1831 ـ 1916) اشتُهر بأبحاثه حول التحليل الرياضي، وتحويل الرياضيات إلى علم الحساب، بإعداده نظرية تكون فيها الأعداد الصمّاء (irrationnels) محدَّدةً بالأجزاء المقتطَعة (les coupures) ضمن مجموع الأعداد الصحيحة (م).

بحسب ديديكيند على الخط المستقيم (la droite) العددي. وبحسب ما تكون الشروط البدهيّة، شروطَ مساواة، أم لا تكون، فإنَّها تُموضِعُ نسَباً جذريَّة أو **صمَّاء** .لا يميِّز ديديكيند جزءاً متقطعاً عن مكانه، لأنَّ التحديد الذي يعطيه له هو وجودي. الجذر التربيعي للعدد 2 ($\sqrt{2}$) يوجد فقط بسبب أنَّ كائنةً ما كانت النسَب الصحيحة m/n، فإن مربَّعات هذه النسَب تكون أدنى أو أعلى، من غير أن تكون مساويةً لـ 2 البتَّة. هذا التصُّور الذي يأتي ليسدَّ فجوةً هو غريب على اليونانيين. ولكي يكون مكان الجزء المقتطع، المحدَّد بحسب وجوده في سياقه، مشغولاً من كيان معيَّن، يجب على بناء هندسي موافق أن يُحدث أيضاً هذا الوجود، فالبناء الهندسي بواسطة المسطرة والبركار يأخذ على عاتقه، عند أودوكس، المكمِّلَ الوجودي الذي يغيب عن صوريَّته (formalisme).

إنَّ نصْف صوريّة (semi -formalisme) أُودوكس لا تُعيد وحدة الرياضيات إلاَّ باستتباع الرياضيات للهندسة. إنها لا تفلت إذاً من ثنائية العدد والعِظَم (grandeur) ومن تفوُّق العِظَم. لنقُم بتحديد نسبة أعدادٍ صحيحة مثل 4/3 كما تُناظِر العمليةُ المجموعَ $4N = (4, 8, 12, 16,...)$. بالمجموع $3N = (3, 6, 9, 12, ...)$ نسَبُ الأعداد الصحيحة تؤلف مجموعةً مضاعِفة (groupe multiplicatif). فلنوسِّعْ هذا التصُّور إلى الأعظام: فلكل نوع من الأعظام، نِسَبُها التي تشكِّلُ مجالاً لرموز حسابيَّة[43]. يُثبت أودوكس هذه المجالات، ويعتبر المجامعَ المحدَّدة على هذا النحو، كاملة. إذا استثنينا الوجود جانباً، «فمجال الرموز الحسابيّة الشامل المبني على هذا النحو يكون إذاً، بالنسبة إلى الرياضيين اليونانيين، المعادلَ لما هو، بالنسبة إلينا،

(43) opérateurs (علامة + مثلاً، هي رمز الجمع. . .)(م).

مجموع الأعداد الفعلية» (وفقاً لموقف بورباكي[44] (Nicolas Bourbaki). من ناحية أخرى، فإن نِسَب الأعداد الصحيحة تتطابق مع النسَب الجذريَّة للأعظام، وتتطلَّب نظريةً منفصلة، لأن هذه النسَب محدَّدة بشكل عمومي على قسم خاص من الأعداد الصحيحة.

إن أفلاطون، صديقُ أودوكس، يرفض الإصلاح الأودوكسي، ويرفضه لأن التحديد الجديد لمنطق التماثل ينتهك معيار ثائيتيتوس. إن المحدَّد[45] (definiendum) الأودوكسي يحمل على مساواةٍ غيرِ قابلة للتحليل كما هي. فالتحديد موجود ضمناً، إذ إنه يضرب صفحاً عن المقاس[46] الظاهر لحدَّيْ النسبة. يستعين المحدِّد (definiens) بعمليَّة الضرب، ويحوِّل عناصر النسبة: ما من تحديد عادي يجري هكذا، أي بردّ الأمرِ إلى مقارنة ما بين مجالات رموز حسابيَّة[47]. إن إمكانية تبادُل[48] المحدِّد (بالدال المشددة المكسورة) بالمحدَّد (بالدال المشدَّدة المفتوحة) المعروفة تقليداً بِـ«الحقيقة المخلَّصة»[49] هو مؤمَّن، ولكن بشرط أن نتخلَّى عن أن نعطي معنى منعزلاً لحدَّي المحدَّد.

والحال أن هذا المعنى المنعزل، الذي يسميه أفلاطون **المقاس الصحيح** (juste mesure)، هو الذي يلتمسه عندما يحدِّد النسبة بالكسور المطَّردة. إنه يعي، مع ذلك، العوائق التقنيَّة الرائعة التي

---

(44) نيكولا بورباكي (Nicolas Bourbaki): اسم جمع لمجموعة علماء رياضيّات فرنسيين تأسست عام 1933 (م). انظر: Nicolas Bourbaki, *Eléments d'histoire des mathématiques* (Paris; New York; Barcelone: Masson, 1984), pp. 186- 187.

(45) definiendum (أي ما هو محدَّد). المحدِّد (definiens) (ما به يتحدَّد المحدَّد) (م).

(46) mesure ولم نستعمل هنا عبارة «مقياس» (بمعنى معيار) درءًا للالتباس مع ترجمة عبارة critère الكثيرة الوجود في النصوص الفلسفية (م).

(47) (opérateurs) مثل رموز الجمع (+) والضرب (x) والطرح (-).

(48) substituabilité؛ بصيغتها الاسمية هذه، هذه اللفظة غير مستعملة في اللغة الفرنسية، وهي من نحت المؤلِّف (م).

(49) salva veritate (عبارة لاتينيّة) (م).

يحفظها تصحيح الكسور المطَّردة: لم نكن نعرف أن نبرهن قابلية قَلْب (convertibilité) الحدود الوسطى[50] الخاصة بالمماثلة (analogie)، ولا أن نبتّ طبيعة هذه الكسور عندما يغيب مقياسُ دوريّةٍ[51] تطوُّرها. خشيته هي ذاتها في الرياضيات وفي الأخلاق، مرتبطة مثلها بحدود التعقُّلية[52]. وهي تَعهد إليه بتفرُّد الجواهر المعقولة، هناك، إلى خوارزميات الحساب، وهنا إلى هذا الصنف من الخوارزمية التي تكوِّنها الواجباتُ والقوانينُ كبديل عن المنفعة العامة.

أمَّا أرسطو، فيشجب كل نظرية للتناسب (proportion) لا توفِّر بعموميتها قابليّةَ قلْب الحدود الوسطى. ولكنه، إذ يستعيد الموضوعات الأودوكسيّة الخاصة بإقصاء مسألة الجوهر عن الرياضيات ويقلِّل من شأنها، فإن تبرير هذا التعميم لا يستعجله في أيِّ وقت البتّة كي يعدِّل نظريّته الخاصة بالتحديدات. فلا يثير قلقَه كونُ أودوكس يتصوَّر النِسَب كرموز، شريطة أن لا يظهر هذا العنصر الإجرائي في الحصيلة الأنطولوجية، ويؤوِّل بمعنىً تجريبي براهينَ الوجود الأودوكسية ببناءات هندسيَّة، كما لو أنَّ هذه البناءات تعمل على تجريد صوَر انطلاقاً من الخبرة التي لنا عن الأجسام. إذاً، في الرياضيات، تبقى الصورة مكيَّفة مع المادة، إلاَّ أنها صورة مستعارة عَدلْنا عن تحليلها.

خارج الرياضيات، أسبقية الصورة على المادَّة تهدِّد التوازن العارض لنظرية المادَّة الأرسطية. وسوف ترخي هذه النظرية بآثارها

(50) الحد الوسط = le moyen terme؛ في الجمع: الحدود الوسطى (م).

(51) périodicité، أي حالة ما هو دوري، ما يعود دورياً (م).

(52) intellectualisme (مذهب فلسفي يرى أنه ينبغي ردّ كل شيء إلى مبادئ عقلية. وثمّة من يرى تعريب هذه اللفظة بـ «الفكرانيّة»)! (م).

الشاذة على المعرفة العلمية على مدى قرون متعاقبة. وسينتقد تلامذة أرسطو المباشرون هذا الاختلال في التوازن. ولكن، عندما سيقول أغوسطين[53] عن الخليفة الثاني لأرسطو في رئاسة مدرسته[54]، المدعو ستراتون من لَمْبساكوس[55] (Straton de Lampsaque) الملقَّب **بالفيزيائي**[56]، إنه حرَمَ الله من نفْس، أوَليسَ الحرمان مدوَّناً في مقدمات القياس (les prémisses) الأرسطية؟ فستراتون الناقل عن هيراقليدس[57] نظريَته في الجزَيئات (molécules)، ونصير نظرية الفراغات الصغيرة ما بين أجزاء الأجسام[58]، والرافض لفكرة العنصر البسيط الخامس (la quintessence)، سيكون له تلميذ هو أرِسطَرخُس[59] الذي سيطرح، في علم الفلك، فرضيةَ الحركة المزدوجة للأرض. وإذ إن العلتَّين الغائية والصوريَّة أصبحتا غير قابلتين للانفصال عن العلَّتين

---

(53) وباللاتينية Augustinus (354 - 430)، وُلد ومات في شمالي أفريقيا، في الجزائر الحالية. فيلسوف المسيحية وقدّيس الكاثوليكية، تأثر بالأفلاطونية المحدثة (م).

(54) مدرسة أرسطو = Le Lycée (م).

(55) Straton de Lampsaque ترأس مدرسة أرسطو بين العامين 288 و268 ق. م. سنة وفاته. وعارض أستاذه أرسطو برفضه نظرية العلل، بخاصةٍ الأولى والغائيّة، في تفسير الظواهر الطبيعية (م).

(56) le Physicien، ويمكن ترجمته أيضاً «بعالِم الطبيعيات» (م).

(57) Héraclide (388 ـ 312 ق.م.)؛ فلكي يوناني، تلميذ أفلاطون، أوّل من قال بدوران الأرض على ذاتها، وقال بنظام شمسي جزئي إذ جعل كوكبَي عطارد والزهرة قمرين للشمس يدوران حولها وليس حول الأرض (م).

(58) الفراغ بين أجزاء الجسم = interstice. والنعت = interstitial (م).

(59) فلكي يوناني من ساموس (310 ـ 230 ق.م.). أوّل من قال بدوران الأرض على ذاتها وحول الشمس، وبنظام شمسي كامل (héliocentrique)، لا أرضي (géocentrique)، قبل كوبرنيكوس (Copernic) بثمانية عشر قرناً! وأوّل من قام بقياس المسافة بين الأرض والشمس، والأرض والقمر. اتُّهم بفقدان التقوى الدينية. إلاّ أن نظريته عن النظام الشمسي لم تنجح بفرض نفسها على الأوساط العلمية بسبب سيطرة الفيزياء الأرسطية. اعتمدنا كتابة اسمه على هذا النحو كما ورد في النصوص العربية القديمة، وهو قريب من نطقه باليوناني (م).

المادية والحركيّة[60]، وفيزياء عالم ما تحت القمر أصبحت شاملة، فهذا سيجعل مقولة الجوهر تتقلّص إلى النوع الوحيد للجواهر الماديّة، الذي سيكون موضوعاً لعلمٍ موسوعي ووضعي.

II ـ فلسفة نظرية المجموعات

يمكن مقارنة تطوّر الرياضيات بتحوُّل الأنواع، إذا ما قسنا هذا التطوُّرَ بالتقدُّم المحرَز في مجال تنوُّع أشكال الرياضيات وتعقيدها في المراحل الأخيرة الحاضرة التي وصلت إليها هذه الأشكال. ولكن هذا التطوُّر يجد علّته الأساسية والواضحة في المسائل المطروحة صراحةً في الأشكال البدائية والتي يخضع حلُّها لآلية مزدوجة وذاتية النموّ[61] (endogène): تكاثُر التجريد بدلاً من التغييرات، وميل إلى التوحيد بالتكيُّف مع الذات بدلاً من التكيُّف مع المحيط، باختصار، أقلّه بالنسبة إلى ما يرتبط من ذلك على المدى الطويل، بتاريخ عقلاني للعقل. من جهة، تبرز فعلاً حدودُ مسألة من المسائل فجأةً من البنى المجرَّدة، والمستقلة، بقدر ما تكون مستقلةً مجموعةُ بدائلها بالنسبة إلى جذور معادلة جبريَّة. ودراسة هذه البنى تشعِّب الرياضيات وتجعلها تتكاثر بعدد مماثل من العلوم الفرعية الجديدة والغريبة عن مقولة الكمية. ومن جهة أخرى، فإن هذه الكتلة، تحت مظهرها كخليط ملفَّق، هي متضخِّمة بالوحدة التي تمثِّلها مسألةٌ بعينها من مسائل الحساب والجبر الابتدائي، كما نلاحظ ذلك عندما نتفحَّص من وجهة نظر عليا سلسلةَ الحلول التي تغدو أكثر فأكثر عموميّةً ومتحررة من الشروط الملحقة. إنَّ مفهوم المجموع

---

(60) في الأدبيات الفلسفية الكلاسيكية، تسمّى هذه بالعلة الفاعلة (cause efficiente)، إلاَّ أن المؤلف جعلَها العلة الحركية (cause motrice) (م).

(61) أي ذات نموّ أسبابُه داخلية (م).

(ensemble) ـ الذي هو تعميم ضخم للقسمة الأفلاطونية ـ قدَّم إلى هذه الوحدة أخيراً، حوالى نهاية القرن التاسع عشر، لغتَها ومبدأها. اكتسبت النظرية الجديدة، لفترة قصيرة، وضعَ فرضيةٍ تُذكِّر بوضع فرضيةِ فيثاغوراس قبل اكتشاف الأعداد والكميات الصمَّاء غير الجذرية (les irrationnelles).

إن نظرية المجموعات ـ التي قيل إنها «ساذجة» ـ غدت إشكاليةً، كما حصل لسابقتها القديمة. ومع ذلك، فبينما عرَّضت الأعدادُ الصمّاء الفيثاغوريين لصعوبةٍ كان الجميع يعترفون بطابعها الرياضي ضمناً، فإن طبيعة التناقضات (antinomies) التي تؤثر في المفهوم العام للمجموع، تبقى موضوعَ جدال. ألا تعكس الأهمية التي يمنحها المنطقيُّون للتناقضات، من جهة أخرى، زعمهم باستغراق الرياضيات في المنطق؟ ومن يتنازل منهم عن هذا الزعم، ألا يمكنه أن يكتفي باتخاذ الاحتياطات **المناسبة** (ad hoc)، وإن جازَ القول، المحليَّة؟ لطالما أنكرنا من غير طائل أن تكون الرياضيات قد تعرَّضت لأزمة حوالى العام 1900 بالزعم الخادع بأن هذا العالم كان مستمراً بالتقدُّم كأنَّ شيئاً لم يكن، بمواجهة البلبلات والاتهامات التي أثارتها أزمة الفيزياء في الفترة نفسها. مَثَلُ أودوكس يُثبت ذلك: إذاً يجب أن نمتنع أيضاً عن الكلام على أزمة الرياضيات اليونانية. يبقى أنَّه حين نتبنَّى الحلّ الذي يقلّص أهميَّة التناقضات، كما سنقوم بذلك، فإننا نتَّفق مع التطبيق الذي يقوم به الرياضيُّون، ونحجز داخل الحدود الضيِّقة لعلم خاص ـ وهذه عودة محقَّة للأشياء من أجل التوحيد المنجز! ـ مسألةَ أسس الرياضيات والجواهر المعقولة.

إن الخيار المقترحَ، وهو تثبيت بسيط لخيار التاريخ، يتعلَّق بمبدأ البساطة الذي يتحكَّم بالسلوك العقلي. لقد أعلن

زرميلو[62] (Ernest Zermelo) ذلك بالتعابير الآتية: «كي نحلَّ المسألة يجب، من جهة، تقليص المبادئ [التي لا غنى عنها لإقامة أسسِ (نظريةِ المجموعات)] إلى حدٍ كافٍ، لاستبعاد كل التناقضات، ومن جهة أخرى، إعطاء هذه الأسس امتداداً كافياً، خاصاً لاحتواء كل ما يبقى صحيحاً في هذه النظريَّة»[63]. إذاً، بما إن التوحيد العضوي للمحتوى الكبير والمتنوّع في الفرضية الإشكالية يتطلّب حفْظ البنى الأغنى وذلك بعدم تشذيبها إلاَّ إلى الحد الأدنى لتفادي مجازفات الضعف التي هي فديةُ الخصب، كان يجب إقصاء مختلف الخيارات الفلسفية المكوِّنة للفكر اليوناني، مذ كانت تُطرح، لأسباب خاصة بالنظام[64]، عملياتِ بترٍ متعارضة مع هذا المبدأ التداولي[65] (pragmatique) للبقاء الأمثل. إن الفلاسفة الحدْسيُّون (les intuitionnistes، والاسمانيون (les nominalistes)، والتصُّوريون (les conceptualistes) توصَّلوا إلى تخليص أجزاء من نظرية المجموعات، ولكن بالاقتطاع دائماً من عِظَم العمل وبالتضحية ببساطةِ الطرُق. إننا نرتكبِ هفوة إنْ كنا لا نمنح مبدأ البقاء الأمثل سوى قيمة ذاتية ومنظِّمة (régulatrice)، بدلاً من القيمة الموضوعية والتكوينيَّة (constitutive) التي يكتسبها هذا المبدأ حالما نشرع بالتساؤل حول

---

(62) إرنست زرميلو (1871 ـ 1953) عالم رياضيات ألماني، واضع مسلَّمة رياضية تحمل اسمه (عام 1904) أثارت جدلاً واسعاً بين الرياضيين في مطلع القرن العشرين، وشقَّتهم إزاءها قسمين: المثاليين (ومنهم هيلبرت (Hilbert)) والتجريبيين (ومنهم بوانكاريه (Poincaré). أسهم هذا الجدل في جعل زرميلو يطوّر نظرية المجموعات الرياضية (م).

(63) E. Zermelo, «Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre,» *Mathematische Annalen*, vol. 65 (1908), p. 26.

(64) النظام = système وغالباً نسق (م).

(65) ويمكن تعريبه بالذرائعي إذا كان الأمر يتعلق بالفلسفة الذرائعية = (le pragmatisme) (م).

أسس الرياضيات. وحدها الواقعيةُ الخاصة بالكيانات المجموعية (les entités ensemblistes) بانت، من طريق التجربة، أنها قابلة للحياة. هذا لا يستبعد مطلقاً كون مسائل رياضية نوعية يمكن أن تُحلّ، وأن تُحلّ فعلاً، من غير استخدام الأسس، وحتى المجموعات، أو باللجوء إلى مبادئ منسجمة مع خيارات فلسفية غير الفلسفة الواقعية. إن تأسيس الرياضيات الواصفة[66] ومنطقِ الرياضيّات، كعلوم خاصة، يسهم في هذا الاحتمال.

ينبغي إذاً أن نتفحّص أيّ تغيير للعالم المعقول يستدعي استبدالَ الأعداد والأعظام المثالية، بالمجموعات. كما كان الأمر في الماضي، فإن المثال يفيد في برهنة الواقع. ونعني بـ «**الواقع**» مفهوماً يكون امتداده (extension) محدوداً، ونعني بـ «**المثاليّة**» المفاهيم التي يكون امتدادها غير محدود، بالقوّة أو بالفعل. إنّ التوحيد العضوي يجعلنا نرتقي من الآن وصاعداً وصولاً إلى علم الحساب الابتدائي الطاقةِ[67] الخام لنظريّة الأعداد الواقعية (nombres réels) أو المركّبة. وبما إن المثال قد تَمَفْصَلَ (s'articuler) في النهاية مع نظرية المجموعات التي بانت متناقضة، فإن مسلّمات هذه النظرية هي التي

(66) الرياضيات الواصفة أو الفوقية أو حتى (رياضيات الرياضيات = la métamathématique)، اصطلاح معاصر أمكن التوصل إليه نتيجة للتطورات المفاهيمية التي شهدتها مختلف العلوم، وانتشرت بشكل أساسي بفضل العلوم اللغوية المعاصرة التي أوجدت لغات فوقية واصفة للغة الطبيعية مثل اللسانيات. حيث أمكن الحديث عن الجانب الفوقي لمختلف التخصصات كالمنطق الواصف (métalogique) أو منطق المنطق وعلم النفس الواصف، والفلسفة الواصفة، والأخلاق الواصفة... إلخ. وتجدر الاشارة أن هذه المفاهيم التي أتينا على ذكرها لا تربطها علاقة بمفهوم الميتافيزيقا الذي يعني في الاستعمال الشائع ماوراء أو مابعد الطبيعة، فاستعمالات «الميتا» في الاختصاصات المعاصرة تخضع للاعتبارات النظرية والمفاهيمية التي أتينا على ذكرها (المراجع) (م).

(67) la sève (نسغ النبات) = الطاقة (معنى مجازي) (م).

ينبغي اختبارها، من غير التوسُّل بأشياء يكون وجودها سبباً في افتراض النظرية: علامَ نؤسس فعلاً صلابةَ التحليل إن كنا نعطي أنفسنا الطريق الصحيح للأمور الواقعية؟ إن المسلَّمات تحدِّد ضمناً الماهية، المتناقضة مع التصوُّر الأفلاطوني، والموروثة عن سقراط وثائيتيتوس. لا يمكننا، من جهة أخرى، تبريرها بتأويلها ضمن نماذج، إذ إننا بواسطة المجموعات نحدِّد هذه النماذج. يجب إذاً أن نُثبت لاتناقضها (non - contradiction) الذي هو الشرط الضروري والكافي لإيجاد الماهية، بل بالتفكير بالبنية الصوريّة للعلامات المناظِرة لنتيجتها المنطقية. إنَّ ما يحسم في لاتناقض بياناتٍ[68] (énoncé) مثالية، هو إذاً صحَّة[69] المعادلة التي تعبِّر عن هذه البيانات، على أن نعني بذلك استحالة أن نشتق منها مقدِّمتين قياسيَّتين[70] (proposition) تكون الواحدة منهما نفياً للأخرى. كانت نظريَّة هيلبرت[71] (David Hilbert) في البرهنة تقترح بذلك البرهنة على لاتناقض نظريَّة مجموعات، متحرِّرة من المسلَّمات التي كانت، في التصُّور الساذج، تُحدث فيها التناقضات[72] (antinomies). الاختبار المجرَّب حتى على موضوع أكثر ضيقاً، كالحساب الابتدائي، يتطلَّب أن يكون نظام المسلَّمات الرياضية (système

---

(68) نظراً إلى الخصوصية المفاهيمية لحقل الرياضيات فقد أبقينا على هذا المصطلح الذي وضعه المعرّب كمقابل للفظ الأجنبي، غير أننا قمنا باعتماد الترجمة الشائعة للمفهوم والتي تفيد معنى الملفوظ (ج ملفوظات) وأحياناً مقول، خاصة في مجال فلسفة اللغة واللسانيات (المراجع).

(69) consistance، أو حقيقة، أو صحَّة (م).

(70) مقدّمة قياسية، أو منطقية (م).

(71) دايفد هيلبرت (David Hilbert) (1862 - 1943) ألماني، من أكبر علماء الرياضيات المعاصرين (م).

(72) وتعني حصراً التناقض بين قانونين أو مبدأين في تطبيقهما عملياً على حالة خاصة (م).

(axiomatique الخاضع للبرهنة على عدم التناقض، مُصَوْرَناً[73] (formalisé) تماماً، أي أن يستجيب لشرطين: **أوّلاً** يجب أن تشمل الصَّوْرَنة[74] ليس مسلّمات الحساب الابتدائي وحسب، بل مسلّمات المنطق الذي يُثبت عمليَّة الاستنباط (أي المنطق من الطراز الأول مع مساواة)؛ وكل واحد من هذين العِلمين[75] ينطوي على بيانات مثاليّة نوعيّة[76]. عندما تقوم هذه الصورَنة بتشكيل اللغة الموضوع، يجب من ثم بناء لغةِ تركيبِ نحوي (langue syntaxe) تكون أساساً أقلّ ثراءً منه لجهة ألاّ يظهر أيُّ بيانٍ مثالي فيها، تحت طائلة الوقوع في دائرة[77] (مفرغة)، كما يظهر فيها، مع ذلك، البيان الذي يؤكّد أنَّ صحّة النظام الصوري (le système formel) المبني في اللغة الموضوع، تنتمي إلى تبعات هذا النظام، وأن تكون مسألةُ معرفة ما إذا كان ثمة برهان على هذا البيان، قابلةً للبرهنة[78].

إنّ الأوّل من هذه الشروط يُذكِّر بحضور صورة الجواهر المعقولة، في العالم الحسي للغة. سوف نتفحّص **أولاً** صحة هذا الحضور والتبعات التي يسبّبها إدخالُ التحديدات الضمنيّة بغية معرفة التفرُّدية[79] الجوهرية، وسوف نتفحص ثانياً الصعوبات التي تنجم عن

---

(73) أو مرمَّز (م).

(74) formalisation، أي نقل نظر أو علم من مجال اللغة العادية والقواعد الحدسية والاصطلاحية، إلى لغة الرموز المستمدّة من علم المنطق (م).

(75) discipline، أو علم خاص (م).

(76) «في المنطق، الثالث المرفوع الذي يَصلُح لبرهنة التكافؤ بين صحيحٍ (valide) وقابلٍ للبرهنة (démonstrable).

(77) المقصود دائرة (مفرغة) (vicieux) cercle، أو «حلقة جهنّمية» (م).

(78) décidable وdécidabilité قابلية البرهنة؛ وهي مذهب منطقي افتراضي - استنباطي (hypothético - déductif) تكون فيه المقدمات قابلة للبرهنة (م).

(79) individuation، ما يميِّز فرداً عن سواه (م).

هذا الإدخال ذاته، لوجود الفصل الجوهري. الشرط **الثاني** المطلوب من برهان عدم التناقض يستدعي أيضاً أفلاطون، ولكن بواسطة علوم حسابية خوارزمية لا يمكن للغتها الموضوعِ أن تشفي غليلاً مع وجود مبدأ البقاء الأمثل. يجب أن يبقى البرهانَ إذاً مطابقاً، من جهة إلى أخرى، للضرورات النهاويّة[80] (finitiste) لنظريّة البرهنة، وألاَّ يجتاز مطلقاً حدود العالم الحسي، أو بالأحرى قسماً من أقسامه الذي به أرغمت الصورنة الرياضيين على أن يؤوّلوه، والمتمثل في اللغة، الذي استعمله السفسطائيّون كمحاكاة[81]، والذي مَوْضَعَهُ أرسطو في الكميّة. سيكتشف الصوريُّون أنه ينطوي، مع التركيب النحوي كمجموعة صيَغ[82]، على عملية البرهنة المنتظرة، وعملية التفكير غير المنتظرة؛ والثانية من هاتين العمليتين تقوم على حَسبَنة[83] تراكيب النحو من غير أن تتجاوز، ليس أكثر من الأولى، النهاويّة الخاصة بالعالم الحسّي. ها نحن الآن في المرحلة التي نتفحّص فيها، **ثالثاً**، الجوهر في عدم قابليّته التصرُّف (inaliénabilité)، ونقرّر فيها إذا ما كانت مسألة الجواهر ترتبط بالواقع، كما يعتقد بذلك الفيلسوف الواقعي، أو اللغة فقط، كما يعتقد بذلك [الفيلسوف] الوضعاني (positiviste). عندما نفكّر، **رابعاً**، بالقرار السابق، وبشكل أعمّ في العلاقة بين الفرضيّات الإشكالية والجواهر، فإن ذلك

---

(80) النهاويّة = le finitisme مذهب يقول بتناهي كل شيء بالفعل، وليس بالقوّة (ع. ح.) (م).

(81) mimétique (معنى مجازي)؛ (le mimétisme) التخلُّقية، أو التكيُّفية، وتعني الشبَه الذي يأخذه بعض الكائنات الحيَّة، إمّا مع بيئته وإمّا مع أجناس أخرى أفضل حماية يعيش عالةً عليها (م).

(82) formulaire: كتاب مجموعة صيَغ (أو وصْفات طبيَّة) (م).

(83) arithmétisation، هي، كما في الفرنسية، مشتقة من لفظة حساب، أو علم الحساب (م).

سيفضي بنا إلى تحديد طبيعة المسائل الفلسفية، وإلى تمييزها جذرياً عن المسائل العلمية، بطرح اللاافتراضي[84] ضمن مجال اعتقاد حر.

1 ـ المجموعات؛ تحديدها الضمني يحدُّ من معرفة فرديَّتها

كان يمكن لبرهنة لاتناقضِ علـم الحساب الابتدائي أن تكون الخطوةَ الأولى لبرهنة لاتناقضِ نظريَّة المجموعات. إن مبرهنة[85] غـودل[86] (Kurt Gödel) الـريـاضـيَّة عـن عدم الاكـتـمـال[87] تـجـعـل لاقابلية اختزال[88] البياناتِ المثالية إلى بيانات واقعية ضمن علم الحساب الابتدائي المُصوْرَن[89]، وتجعل تالياً هذه اللاقابلية للاختزال عينها **بالأحرى** ضمن نظرية مُصوْرَنة للمجموعات. إن مبدأ البقاء الأمثل يُبعد هكذا كل الأنساق الفلسفية من الطيف الكلاسيكي، ما عدا الـواقـعـيـة، والـواقـعـيـة تـطـالـب بـوجـود جـواهـر مـثـالـيـة فـي أسـاس

---

(84) l'anhypothétique. (افتراضي = hypothétique، أو قائم على الافتراض) (م).

(85) théorème، أي قضيَّة رياضية، أو علمية عموماً، يُطلب إثباتُها بالبرهان (م).

(86) كورت غودل (1906 ـ 1978) عالم منطق رياضي نمساوي قضى النصف الثاني من حياته في الولايات المتحدة الأميركية. وضعَ في المنطق الرياضي طريقةً في «حسبَنَة النحو»، ونظريَّتين رياضيتين شهيرتين معروفتين باسمه (م).

(87) incomplétude وتُترجَم اللفظة في مجال علم النفس: بالنقص. ولكنَّ معناها المنطقي هنا هو فعلاً عدم الاكتمال، إذ إن بحسب رأي غودل كلِ علم حساب غير متناقض يحتوي على بيانات غير قابلة للبرهنة (indécidables)، ولا يشكِّل نظاماً مكتملاً. إن عدم الاكتمال (l'incomplétude) هو صفة نظام افتراضي ـ استنباطي ينطوي على مقدِّمات (propositions) غير قابلة للبرهنة. وبالمقابل، فإنَّ لفظة décidable هي صفة لنظام افتراضي ـ استنباطي يمكن أن نحدّد فيه، بوسيلة فعلية، أن مقدمةً ما، هي قابلةً للبرهنة، أو قابلة للحلّ. وهذه الألفاظ بمعانيها المنطقية وُضعت حديثاً في التداول باللغة الفرنسية: décidable ومشتقَّاتها، بدءاً من العام 1957، وincomplétude التي تدل على نظام افتراضي ـ استنباطي يحتوي على مقدمات غير قابلة للبرهنة، عام 1969 (م).

(88) irréductibilité، أو لاإنقاصية، أو لاتبسيطية أو لاقابليّة الاختزال (م).

(89) formel (مرمَّز = formalisé) وفي الأغلب صوري أو مُصوْرَن، لأن الرمز يحمل معانٍ كثيرة تبتعد به عن مجال الصياغة الصورية خاصة في سياق الدراسات اللسانية واللغوية (م).

الرياضيات. إن مفهوم البرهنة أضيق بكثير من أن يستوعب مفهوم الحقيقة، والرياضيات تتجاوز أساساً تطبيق لغة صورية في قسم من أقسامها. إنَّ ما يطرح صعوبة بالفعل، عبر ترجمة اللغة العادية إلى اللغات الصورية، هو الالتواء المحتوم الذي تخلّفه الصَّوْرَنة عندما نجاور مفاهيم لامحدودة بالفطرة: فتظهر نماذج غير مناسبة (non canoniques) كما لو أنّ دقَّة النحو كان ثمنها الفوضى في علم المعاني.

لقد رَفضت نظريةُ البرهنة أن تضمن وجودَ مواضيع تتكلم عليها، أو تبدو أنها تتكلم عليها، المقدَّماتُ المثالية. إذ سيأخذ نظام المسلّمات الرياضي (l'axiomatique) الصوري على عاتقه، مذ ذاك، وجود الجواهر المعقولة. ولكنّه إذا ثبَّت تفريدَها بالطريقة نفسها التي يقوم بها نظام البديهيات «المادي» الذي كان يعتمده القدماء، فإنَّ نجاحه يبقى معلقاً ببيِّنةٍ ناجمة ببساطة عن التجربة، من أنَّ ما من تناقض اشتُقَّ من المسلّمات الرياضية.

عندما أعاد أفلاطون توحيد نظريات الأعداد والأعظام الفيثاغوريَّة بجعلها تابعة لنظريَّة النِسَب، فإن التطوُّرات اللامتناهية التي يمكن أن تتأثر بها الجواهر المدعوَّة لنجدة الوحدة المنهارة، لن تشوِّش العلائق بين الكائن (l'être) والمعرفة. إن نسبةً (rapport) ذاتَ معادلةٍ لامتناهية، التي فيها قانون ما يُعلِمنا بأنها لامتناهية، هي موجودة ومعروفة على انفراد بشكل واضح ومميّز، بالطريقة نفسها المعتمدة في عدد مربّع أو أيّ عدد مضلَّع القاعدة (polygonal). إن بناء أشكال هندسية بواسطة المسطرة والبركار الذي يجرِّد تحديد أودوكس الضمني من وظيفته الوجودية، يؤول إلى النتيجة ذاتها. والخلاصة هي، أن التوحيد يضاعف البديهة أو يوسِّعها. إننا ننتقل من عدد مربَّع n^2 إلى المربع الذي يليه بإضافة المزْوَلة الشمسية (gnomon)، $2n+1$. إذ في التطوير الخاص بحساب الكسور المطَّردة

للجذر التربيعي لـ 2، أي ($\sqrt{2}$)، يجب أن ننتقل من المصغَّر (la réduite) Pn/qn إلى المصغَّر الذي يتبعه مباشرةً، وأن نغيّر في آن واحد البَسْط[90] والمَخرَج[91] Pn + 1 = 2 Pn + Pn - 1، و qn + 1 = 2qn + qn -1؛ إلاَّ أن هذا التغيير، وهو أكثر تعقيداً، ليس سوى حساب خوارزمي. إن الجوهر الأوحد المطلوب أخيراً لإعادة ترقيع القطع الممزَّقة باللاتناظريَّة (l'incommensurabilité) هي مجموع الأعداد الصحيحة الطبيعية، التي حدسُها ليس أقلّ وضوحاً وتميُّزاً ولا أقلّ تسليماً به من عددٍ صحيح مقرَّر، على الرغم من أنه ينطوي على اللانهائي الموجود بالقوة. إذا اقتصرنا على النسبة، بدلاً من أن نؤكد أن كل شيء هو عدد، فإننا نغيّر كثيراً في الرياضيات، لا في فلسفة معرفتها. هذه الجواهر الأفلاطونية المثالية تختلف عن الجواهر الفيثاغورية الحسية والمثالية معاً، ولكن، في الحالتين، هناك حدس يجعلنا نعرف جوهرها الفردي.

إنَّ مماثلة الجوهر **كعلة وجود**[92] بالجوهر **كعلة معرفة**[93] هي التي تكسرها النظريَّةُ المُصوْرَنة للمجموعات. فلنحيِّن[94] فعلاً كلَّ القوَّة التي يحويها تحديدٌ ضمني. ولْنمنحها إذاً الدلالة الوجودية التي تموِّهها البناءاتُ الهندسية وتستدعيها. وحينما يتم الحصول على النتائج السلبية للرياضيات الواصفة، يكون نظام المسلّمات مقبولاً، إذ

---

(90) البَسْط = numérateur (أو صورة الكسر) (م).

(91) المَخرَج = dénominateur (أو مقام الكسر) (م).

(92) ratio essendi؛ مذكورة في النص باللاتينية وحسب، وليس بالفرنسية (raison d'être)، وهذا هو معناها فيها (م).

(93) ratio cognoscendi؛ مذكورة في النص باللاتينية وحسب، وليس بالفرنسية (raison de connaître) وهذا هو معناها فيها. ويمكن فهمها أيضاً بمعنى علّة اعتقاد (raison de croire) (م).

(94) actualiser؛ أي جعله حالياً، أو جعله ينتسب إلى الواقع الراهن (م).

إن هذا النظام يقي ضد التناقضات المموضَعة (les antinomies repérées) وذلك بإنقاذ مبدأ البقاء الأمثل، ولكن من غير إلزام علّة وجوده بأساس ذاتيّ (intrinsèque) معيَّنٍ غيرِ قدرته التوحيدية. ويمتلك التوحيد المجموعي (ensembliste)، مذ ذاك، كرأيٍ معاكسٍ له وكثمن، انقطاعاً في تراتبية (hiérarchie) العلم. أما على مستوى علم الحساب والهندسة الابتدائية، فإنّ أنظمة المسلّمات[95] الإقليدية التي تلتبس بالمعاني المجردة المشتركة والتحديدات، يمكن اعتبارها صحيحة. وأمَّا المسلّمات الرياضية، فيكفي، كي نُبعد الشك عنها، أن نثبّتها سلفاً كشروط لنتائجها. وهكذا تكون لنا أسباب فضلى لفصل مُبرهنات (théorèmes) الحساب الابتدائي وهندسات المكان ذات الانحناء الثابت (à courbure constante)، عن مقدِّماتها المنطقية (les prémisses). فتصبح، كما مبادئها، موضوعاتٍ بديهةٍ، وتشكّل، بوصفها كذلك، كتلة من المعطيات منعتقة من الاعتراض والمراجعة.

تنتمي عناصر هذه الكتلة الأصلية إلى المقدمات الواقعية للرياضيات، وحتى إلى بعض المقدمات المثالية المقبولة بالإجماع، والتي منها بالذات نطلب من نظرية المجموعات أن تعرضها كنتائج. قبل المجموعات، قامت جزئياً بأداء هذا الدور التوحيدي، كياناتٌ (entité) أخرى، ومجموعات، وأعدادٌ واقعية[96] (nombres réels)، وأعدادٌ مركَّبة (nombres complexes). على هذا النحو استعملنا نظريةَ الأعداد التحليلية لكي نبرهن التعميل[97] (la factorisation) الأوحد

(95) postulats؛ وهي أيضاً ترجمة axiomes إذ لم تعد الرياضيات المعاصرة تقيم فرقاً بين معنيَي العبارتين (م).

(96) بمقابل الأعداد التخيُّلية = nombres imaginaires (م).

(97) منحوتة من لفظة facteur التي تعني في علم الحساب: عامل، أي كل واحد من العناصر المكوِّنة لحاصل ضرب (م).

للأعداد المضاعَفة من أعداد أولية، وهذا ما يمكن استخلاصه بسهولة من كتاب إقليدس: **العناصر**. هذا النوع من برهنة التوحيد البنيوي أو المجموعي لا يتخلّى يوماً عن إيضاح المبادئ أو المبرهنات الأولية (les théorèmes élémentaires). إلاَّ أن كل قوته قائمة على قدرته على البرهنة ـ بمنهجيات متفوّقة ومع مكسب نتائج جديدة لمقدمات أخرى سبق أن تمّ اعتبارُها، فضلاً عن ذلك، خارجَ دائرة الشك ـ على أننا، مع ذلك، لم نكن نعرف كيف ندمج ونوحّد.

بالمقابل، بما إن كل محاولات التحديد الصريح التي تُرَدُّ إلى إرادة فهم سبب التناقضات المرتبطة بحدوسنا (intuitions) المنطقية لكلمات **كلّ** (كل الأشياء) **ولا**، ظهرت أنها إمّا احتوت على مصادرة المطلوب[98] أو على انتهاك مبدأ البقاء الأمثل. وبما إن التحديد الضمني للمجموعات يبدو مذ ذاك مرتبطاً باليقين الذي لا يمكننا التأكُّد من صحّته، هاكُم إذاً ماهيَّةُ الجوهر المتعذر معرفتُها. في مقابل العِبرة المشتركة من أرسطو وأفلاطون، فإن **علة المعرفة** (ratio cognescendi)، بدلاً من أن تحتوي الماهية، فإنها استُهلكت بالنتائج، أو بالأحرى من خلال وحدتها (إذ إن هذه النتائج، لكونها واقعية، هي معروفة مباشرةً بذاتها)، الأمر الذي يجعل الرياضيات والفيزياء في هذا الصدد متقاربة. إنّ صحَّة التحديد الضمني للجوهر التي يمكننا الاعتراف بها، تبقى إذاً محتمَلاً لا عوَض عنه، مهما كانت قويةَ الثقة التي توحي بها رؤيةُ النتائج. إذ إن شموليتها انتزعت الجوهرَ من التحديدات المقولاتية[99]. إنَّ فصل **علة الوجود** (ratio essendi) عن **علة المعرفة، أو علة الاعتقاد**، يمنع الآن

(98) pétition de principes، أي افتراض ما يُطلَب إثباته (م).

(99) catégoriales، صفة للمقولة؛ حَمليّة (م).

تحديدَها من بلوغ صفة الحسم (péremptoire) واللاافتراض، خلافاً لأمنية أفلاطون.

2 ـ المجموعات: تحديدُها الضمنيّ يحدُّ من وجود قابليّتِها للفصل

إنَّ أنساق نظرية المجموعات المستخدَمة تَحلُّ مسألةَ التجريد التقليدية من طريق التلميح (la prétérition) من غير التصريح، وتضع بالمقابل عائقين بوجه قابلية فصل الجواهر: تعدُّدها يطرح للنقاش أَحديَّةَ[100] الجواهر المقبولة، بينما المكانةُ التي تفردها المسلماتُ (axiomes) للمقدماتِ غيرِ القابلة للبرهنة تضاعف الكائنات من غير ضرورة لذلك.

إنَّ تحديداً تجريدياً يجعل كياناً (entité) وحيداً محدَّداً بالعلاقة المتواطئة التي تطبّق كلَّ واحدٍ من الأشياء منذ البدء على هذا الكيان، مُناظِراً لعلاقةٍ انعكاسيَّة (relation réflexive)، متعدّيةٍ (relation transitive) وتناسقيةٍ (symétrique)، أو لِعلاقةِ تعادُلٍ[101] (équivalence) بين الأشياء، الذي (هذا الكيان) يكوّن صنفَ تعادُلِها. وهكذا، فاتّجاه الخطوط المتوازية في سطح يناظر هذه الخطوط ذاتها، أو المجموعات ذات المقابلة النظرية[102] (équipotents) لمجوعة العناصر المتميزة {أ، ب، ج} يناظرها العدد الأصليّ 3 ـ

---

(100) unicité؛ أو وحدانية؛ صفة ما هو واحد في ذاته وأوحد في رتبته (ع.ح.) (م).

(101) أو تكافؤ، أو مساواة (م).

(102) صفة تُقال في الرياضيات عن مجموعتين يمكن أن نبني بينهما مقابلةً نظرية bijection، أي مقابلةً بين عنصر واحد من مجموعة وعنصر واحد معينٍ من مجموعة أخرى. وهذه اللفظة équipotent، وكذلك دلالتها، هي حديثة في علم الرياضيات، ودخلت اللغة الفرنسية، على سبيل المثال، بدءاً من العام 1960! (م).

مجموعة كل المجموعات التي يمكن وضعُها بتناظرِ ثنائيّ التواطؤ[103] مع المجموعة {أ، ب، ج}. إن التحديد الأودوكسي للتماثُل (analogie) يدخل في هذه التحديدات التي نقيس قوتها على المدى الوجودي الذي أعطاه ديديكيند لتحديد أودوكس.

المحدِّد والمحدَّد[104] هما جديران بالملاحظة. الأوّل (definiens) يلغي التصوُّر الأرسطي للتجريد، إذ ما من بناء حسّي بمقدوره تحديد علاقة تعادُل ما لم يصادَر[105] على وجود حساسية «خالصة»، كما سيفعل كَنْت بالنسبة إلى حدوس المكان والزمان. أما المحدَّد (definiendum) فهو يمثّل البيانات المثالية التي تختص بنظرية المجموعات وغير القابلة للاختزال إلى بيانات واقعية.

لقد قدَّم نظام زرميلو فرانكل (Zermelo - Fraenkel) أوَّل بناء مُرضٍ لنظرية عن المجموعات. فهو يتجنَّب التناقضات من طريق تعديل مناسب لمبدأ التضمُّن (principe de compréhension) الذي كان يجعل لكل خاصيّة معتبرةٍ في التضمُّن امتداداً يناظرها[106]؛ إلاَّ أنه يطال كل البيانات المثالية الضرورية إذا تبنَّينا مبدأ البقاء الأمثل. سنعتبر إذاً كجواهر المجموعاتِ التي تسمح المسلماتُ ببلوغها وبتفريدها[107]. ولكن تحديدها الضمني يجعلنا ننتظر نظريات أخرى

(103) ثنائي التواطؤ = biunivoque. (متواطئ = univoque، أو مشارِك، أي محافظ على المعنى نفسه في مختلف أشكاله) (م).

(104) المحدِّد = definiens والمحدَّد = definiendum؛ مذكورتان في النص باللاتينية، كما ورد سابقاً أيضاً (م).

(105) postuler؛ طرحَ مبدأ كمصادرة أو مسلّمة (م).

(106) الاتّساع أو الامتداد = extension، أو الما صَدَق كما في أدبيّات لغة الفلسفة والمنطق العربية القديمة (م).

(107) تفريد = individuer (م).

للمجموعات. هناك بالفعل الكثير منها: وسائل التوحيد المتعددة هذه، تنمّ عن تعدُّد المداخل إلى أساس منتظر يناظر الصفة الأنسب للتعديل الذي يأتي به كل واحد منها لمسلّمة التضمُّن. والحال أن تعدُّد طرقِ التوحيد والأساسِ المنتظر، يؤثر في كل التحديدات المجموعية. وهكذا، فإن تحديد الأعداد الأصليَّة الموجبة المعزوّ إلى فريجه[108] (Gottlob Frege) هو متعارض مع نظام زرميلو الذي يمكننا، مع ذلك، أن نوفقه مع تحديد آخر، هو أيضاً مجموعي، معزوٌ إلى فون نويمان (Von Neumann). الوجود المطلوب يرتسم جانبياً (se profiler) في هذه الحركة العامة، من غير أن يثبت مطلقاً في إنجاز خاص. إلاَّ أنَّ كل انجاز يدرك نسق سماتٍ تمثِّل الجوهر تمثيلاً أصيلاً، ولا تترك أيَ شكٍ حول صحَّة الترجمة، أو أقلّه صحة التوافق، عندما ننتقل من تصوُّر إلى تصوُّر آخر.

إن تبديه[109] نظرية المجموعات هو معاصر للسجالات حول صحَّة المسلَّمة (axiome) الرياضية المختارة، بأشكالها المختلفة؛ أي الجنس النوعي لعائق يرفعه مثولُ المقدّمات غيرِ القابلة للبرهنة في نظرية مجموعات، بوجه فصل الجواهر عن بعضها بعضاً. عندما تمَّ فعلاً إثباتُ أن فرضية المتَّصل[110] هي غير متناقضة ومستقلّة بالقياس

(108) غوتلب فريجه (1872 - 1925) رياضي ومنطقي وفيلسوف ألماني أحد أبرز مؤسّسي المنطق الرياضي الحديث. لاحظ عدم ملاءمة اللغة المتداولة في مجال المنطق والرياضيات فأنشأ، متأثراً بما قام به لايبنتز قبله، لغةً رمزية للمنطق الحديث حيث وضع له غالبية مصطلحاته الأساسية. كان له الأثر الأعظم في فلاسفة وعلماء رياضيات معاصرين أمثال راسل وفيتغنشتاين وكارناب وهيلبرت... (م).

(109) تبديه = axiomatisation، أي التحويل إلى بديهة، أو مصادرة، أو مسلّمة؛ وكلُّها تَصلُح لترجمة لفظة axiome؛ إلاّ أننا، منعاً للالتباس مع معاني الألفاظ، تحاشينا تعريبها: «بتصدير»، أو «تسليم» ومشتقاتهما (م).

(110) l'hypothèse du continu أو فرضية الملاء (م).

إلى نظرية المجموعات المبنيّة على أسس مسلَّمات زرميلو فرانكل (المبتورة من الخيار)، بدت الأسسُ ذاتُها التي تقوم عليها الرياضيات تكشف عن وضع مماثل للوضع الذي اتَّبعته، في الهندسة اللاأإقليدية، برهنة عدم التناقض النسبي واستقلاليةُ مسلَّمة (postulat) الخطوط المتوازية. نظريةُ المجموعات والتحليلُ آل بهما الأمر إلى أن ينشقَّا إلى عدد لامتناهٍ من الاحتمالات، مراعاةً للاتناهي الأحكام (décisions) المفتوحة بواسطة برهنة بعض المقدِّمات غير القابلة للبرهنة. حصلت انشقاقات مشابهة عند برهنة كل مقدمة جديدة كانت تُعتبَر غير قابلة للبرهنة. إذ إن مماثلة هندسات كلاين[111] (Felix Klein) وبوانكاريه[112] (Henri Poincaré) أعقبتها مماثلة الأسس الهيلبرتية[113] للهندسة، بينما الوحدة الجوهرية تشظَّت بانفجار مدوِّخ. إذا كانت المسلّمات والمفاهيم الخاصة بنظرية المجموعات ترسم حقيقةً ما منتظرةً محدَّدة تماماً، كما يؤكد لنا ذلك توحيد نتائجها، إذ ذاك، كما لاحظ غودل، تردُّنا لاقابليةُ البرهنة (l'indécidabilité) ببساطة إلى الحالة الراهنة المشوبة بالعيوب، للمسلمات التي لا تنطوي على وصف كامل لهذا الواقع. ماذا تعني بالضبط مسلّمةُ أجزاءِ المجموعة؟ هل يبيح لنا فهمٌ معمَّق للمنطق والرياضيات التعرُّفَ على المسلّمات الجديدة غير الموجودة حالياً؟

وهكذا، فليست تصوُّرات الجواهر المتاح لنا بلوغها تقتضي

---

(111) فيليكس كلاين (1849 ـ 1925): رياضي ألماني، لا بل رئيس المدرسة الألمانية للرياضات. أسس في غوتينغن (Göttingen) (ألمانيا) معهد الرياضيات التطبيقية. وضع نظرية حل المعادلة الجبرية من الدرجة الخامسة، وغير ذلك من اكتشافات في الرياضيات (م).

(112) هنري بوانكاريه (1845 - 1912) رياضي فرنسي درس اكتشافات كلاين وفوكس (Fuchs) وريمان (Riemann) وأكمل نتائجها (م).

(113) hilbertiens، نسبةً إلى الرياضي هيلبرت (م).

تكثُفات واستنساخات بسبب تعدُّدها، ولكنَّ عدمَ اكتمالها يخون عدم ملاءمتها. إن بناءاتها **المختصة** (ad hoc) تمنع التحديدات [الخاصة] بالمجموعات من الانصياع لتوجيه متواطئ. إنَّ تمييز المقدِّمات غيرِ القابلة للبرهنة (indécidables) يعطِي فكرةَ المجموع، على وجه الاحتمال، مكانة في التاريخ. لقد أَخذت مكانةَ هيئةِ الأعداد الواقعيَّة. وفي يوم من الأيام ستتنازل عن مكانتها لمعنى مجرد آخر. يؤول الواقع إلى الدخول في نظام (ordre) معيَّن، ولكنه تَعاملَ بعنف مع تصوُّراتنا وأخضعها لمتطلباته. في الآن ذاته، غالبيةُ الأعمال الرياضية المعاصرة لا تستعمل أبحاثَ التخصُّص هذه ـ باستثناء مسلَّمة الخيار القابِل للعدّ (choix dénombrable) ـ أمَّا حدود (frontières) قابلية الفصل (séparabilité) فتبقى ملتبسة، إذ إن الدراسة المنطقية للأسس تعود، في حاصل الكلام، إلى علم خاص وبعيد عن الهموم اليومية للرياضيين. ولنا من الأسباب ما يدعونا إلى أن «نفصل» المجموعاتِ ـ الجواهرَ التي بفضلها نتصوَّر البيانات المثالية غير القابلة للاختزال التي يحتاج إليها الرياضيون اليوم، إذا ما كانت نظرية المجموعات تؤكد لنا بما لا يدع مجالاً للشك حقيقةَ هذه البيانات، ولكن من غير أن تجرّنا وراء هذه البيانات إلى أراضٍ غير يقينيَّة. يحدث أن تصبح جوهَرة (substantification) المجموعاتِ قابلةً للإدراك توّاً، مثلاً في التحديد المجموعي للمثالات (les idéaux)، وفي تحديد الأعداد الواقعية من طريق القطوع التي اقترحها ديديكيند. ولكن ذلك كان قبل الصَّوْرنة. إن الصورنة تُضعف الوحدة فعلاً بردِّها إلى سيرورة توحيدات حاملةٍ تشعُّباتٍ محلِّيةً أو عامة، وفي هذه الحالة الأخيرة، مرتبطة بنتائج إشكالية غريبة عن الجوهريَّة[114]. أن نستقبل مبدأ البقاء الأمثل، هو

(114) substantialité؛ (بالصيغة الاسمية)، أي كون الشيء مختصاً بفكرة الجوهر (م). =

أن نتذكّر أيضاً أن الأفضل هو حدّ أدنى، وأن التكاثر هو إحدى شوائب[115] الكائن.

ثمة مَيل لدينا إلى اعتبار الأشياء المحسوسة واقعيةً لأنها متعاليّة (transcendantes)، أي لأن ما من رؤية تؤدّيها لنا تأديةً كاملة، مهما كانت متماسكةَ البناء، وأنها تحتفظ، سطحياً كما في داخلها، بأفق مزدوج لاكتشافٍ غير محدَّد. لقد أطلق أرسطو على هذا التعالي لفظة **مادة** (matière) أو **قوّة** (puissance). وعهِد للحركة بمهمة التعبير عنها، ولكن أيضاً بإبطالها لتوفير قابليةَ انفصال «الجواهر» الحسّية. بهذا المقياس الذاتي[116]، كيف لا نعترف للجواهر المعقولة بتعالٍ نوعي، إلى درجة يتعذّر على المادة بلوغها؟ هذه الدرجة تُقاس بالمفاجآت التي تسِم الاستقصاءَ العقلي، من غير مقاسٍ مشترك مع المفاجآت التي يصادفها الاستقصاء الإدراكي الحسي (perceptif)، وإلاّ لكان تكيُّفُ الكائن الحيّ مع محيطه مهدداً باستمرار. ولكن، في الآن ذاته، بينما يقوم الشيء المدرَك و«المتعالي»، آلياً، بدمج المتنوّع من الانطباعات والنظرات الإجمالية المؤقتة، فالتوحيد العقلي يكون مديناً لنظريّة، وها هي هذه النظرية غير قابلة للانفكاك عن تصوُّرٍ هو بدوره خاصّ بحالة من تاريخ العلم، وفي هذه الحالة يدخل نوع من قرار بالفصل لكي نحتفظ بدقة فائقة بما هو ضروري وكافٍ للتطبيق العلمي الراهن. هكذا تظهر معرفة العالم المعقول، عندما نترك التصوُّر الأفلاطوني للتحديدات الأصلية (élémentaires)، كي نقبل، كما تُلزمنا بذلك النتائج السلبية للرياضيات الواصفة (la métamathématique)، بتحديد المجموعات تحديداً ضمنياً. نحن نقوم حالياً باكتشاف وبارتقاء كتلةٍ

= أمّا substantification = جوهرةُ شيء من الأشياء، فهي غير موجودة في اللغة الفرنسيّة، وقد تكون من نحت المؤلف نفسه (م).

(115) شوائب (جمع شائبة) = défauts (م).

(116) aune؛ أي الحكم على الآخرين بمقياس ذاتي (م).

صخرية بالغة الصلابة أكيداً، وسيأتي الوقتُ حيث يكون لابدَّ من قرار (décret) لتمييزها عن المخيّمات، والمحطات، والمنشآت التي نبنيها لهذا الغرض. أي إنَّ المُماثِل المعقول للحركة التي يمكنها أن تقدّم المعيارَ الموضوعي للفصل، يكون غائباً.

3 ـ محاكاةٌ[117] وضعيَّةٌ وثقلُ البرهان

القرار الذي يثبت وحده حدودَ قابلية الفصل، بدلاً من العلم المتفوّق الذي حلم به أفلاطون، ألا يضع في دائرة الخطر لاقابليةَ تصرُّف (l'inaliénabilité) جواهر هي على اتصال خطِير بما يحاكيها؟ إننا نفهم لماذا قامت الوضعانية (le positivisme) المعاصرة بإنعاش برنامج السفسطائيين (les Sophistes) معلّمي البلاغة (rhéteurs) في العصور اليونانية القديمة، من طريق إتقان لغة هؤلاء السفسطائيين الرياضيين. من أجل تلك الغاية، كان لابدّ من وهب الرياضيات ذاتها ملكةَ (faculté) التعبير بالإيماء (mimer)، [دون الكلام]، إلى كل ما هو موضوعي في التجربة، ويجب على المحاكاة أن تأخذ على عاتقها ذلك وصولاً إلى المقدرة التي تمتلكها الذات المتكلّمَة على التفكير في ذاتيتها، وعلى أن تعبّر عن نتائج تفكيرها. والحال أن الأسلوب الغودلي في حسبَنَة تراكيب النحو يقدّم هنا نموذجاً واعداً بقدر ما ينتمي إلى الرياضيات النهاويَّة (finitistes) ولا يُلزم وجودَ أيّ كيانٍ (entité) غيرِ ـ لساني. إن المُبرهنات (théorèmes) السلبيَّة للرياضيات الواصفة كانت تدعو كلَّ من يستطيع قراءتها، إنْ جاز القول، لبناء المحاكاة الوضعية.

---

(117) mimétique (معنى مجازي؛ إلاّ أن الدلالة الحقيقية هي التكيُّفية، أو التخلُّقية، أي الشبه الذي يكتسبه بعضُ الكائنات الحيَّة من المحيط الذي يعيش فيه، أو من أجناس حيوانات أخرى يعيش بكنفها) (م).

يمكن ان نرتكب خطأً بالتالي، إن اعتقدنا أن مُبرهنات الرياضي غودل يمكنها أن تبرهن أفلاطونيَّةَ غودل الفيلسوف. لقد اهتمّ كارناب[118] (Rudolf Carnap) أيضاً، بترجمة كل قضية[119] (proposition) من هذه الأفلاطونية إلى منطوق يخفِّف عنها حمولة أنطولوجيتها. سيؤكد غودل أنَّ «مضمون الرياضيات غير محدود بحسب المعنى الآتي: خارجَ أيِّ نظام للمسلّمات الرياضية يقوم بصورنة حقيقة رياضية، توجد مقدّمات تعبّر عن وقائع رياضية جديدة ومستقلة بمعنى أنَّنا لا يمكن أن نختزلها إلى مصطلحات رمزيّة قائمة على قواعد مسلّمات النظام»[120]. كارناب يجيب سلفاً، ملاحظاً أنّ «كل ما هو رياضي يمكن صورنته»، ولكن «الرياضيات لا يمكن أن تُستنفَد [باعتماد] نسق واحد»، وهي «تتطلب سلسلةً لامتناهية من اللغات أكثر غنىً دوماً»[121]. نحن نعرف البيانات المثالية غيرَ القابلة للإلغاء (inéliminables). فلنقبلْ إذاً كمسلّمات تلك التي هي ضرورية للتوحيد المطلوب، ولنوزّعها على لغتين تتميَّزانِ بمضاعفة متصاعدة (puissance croissante)، وبحسب ما إذا كان اللامتناهي بالقوة أم

(118) رودولف كارناب (1891 - 1971): منطقي وفيلسوف ألماني، أحد مؤسسي الوضعانيّة الحديثة، أو الوضعانيّة المنطقية. حاول توحيد العلوم على قاعدة لغة دقيقة هي لغة المنطق الرمزي، واختزال المنطق إلى مسألة نحويّة؛ واعتبر لاحقاً أن المسائل الفلسفية تختص ببنية اللغة الرمزية (م).

(119) أبقينا على اقتراح المعرِّب بترجمة هذا المصلح بمقدمة في الفقرات التي تتعلق بموضوع الرياضيات ووضعنا في مقابله مصطلح قضية في الفقرات ذات الصلة بمواضيع المنطق (المراجع).

(120) K. Gödel, «Les Mathématiques sont-elles une syntaxe du langage?,» trad. D. Fagnot et G. Heinzmann, *Dialogue*, vol. 34, no. 1 (1995), pp. 3 -34, note 36, p. 301.

(121) Rudolf Carnap, *The Logical Syntax of Language*, International Library of Psychology, Philosophy, and Scientific Method (London: K. Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd., 1937), 60d, p. 222.

بالفعل، نوجّهها إلى إدارة مهمَّتها. ولكن بدلاً من استعمالها بحسب النمط المادي بإعطائها دلالة وبردّها إلى موضوعات مزعومة، فلنستخلص من الصورنة الهيلبرتية كلَّ تبعاتها، ولنحصُرْ استعمالنا لها بحسب النمط الصوري (الرمزي) متمسّكين منها بالمعطيات الموضوعية وحدها، أي بالمعادلات التي تعبِّر عنها.

إن تراكيب النحو تحاكي كلَّ هذه الأفكار، وتختصر الجواهر. من جهة، يقبل التوحيدُ المتعالي كصورةٍ تبعيَّةَ اللغات المنسَّقة بحسب التراتبية (hiérarchie) اللامحدودة لقواها المتبادلة. ويمكننا، إذا ما قلَبنا نظرية البرهنة بنهجها وبهدفها، أن نتوقَّع أن صحّة كل لغة نحوية، مهما كانت غنيّةً، هي قابلة للبرهنة في لغة أغنى منها كفايةً. ومن جهة أخرى، فإن أسئلة تلاؤم التحديدات المجموعية، بالقياس إلى مختلف النظريات تعكس، ببساطةِ الاعتباطيةَ في اختيار اللامحدَّدين واللاقابلين للبرهنة في تراكيب النحو. وهكذا فإن مبادئ اللامحدودية (l'illimitation) في تراتبيّة اللغات والتسامح في خيارها تُقلِّدُ، ولكن بإقصائها، الظواهرَ المزعومة أنها أنطولوجية يلجأ إليها الفلاسفة الواقعيون. ولكي نقصي كلياً المسائل الفلسفية الزائفة (les pseudo - problèmes)، يبقى أن ننجز الترجمة بنقلها، من غير خسارة، من النمط المادي إلى النمط الصوري[122].

ولكي نقوم بهذا العمل، فلْنبذّد الالتباس الناجم عن كلمة **صورنة** (formalisation) إنْ بإعطائنا لها معناها الكامل، في الرياضيات الواصفة، عندما نفصل بإحكام بين لغةِ الشيء (langue objet) واللغةِ النحو (langue syntaxe)، وأن نفهم المنطق بوضوح في

(122) formel، أو شكلي، أو صوري (م).

لغة الشيء المُصوْرنةِ (formalisée)، أم بتصرُّفنا بحريَّة أكبر كما يفعل الرياضي (mathématicien)، في طرائق عمله الاعتيادية، من غير إدراج المنطق في نظام المسلّمات الرياضي الرمزي. إن جمع هذين الاستعمالين مع بعضهما يتيح الفرصة لبروز مفارقات (paradoxes) تشطر مفاهيم المجموعة أو العدد. مسألة الجواهر ستُعرَف على نطاق واسع بأنها خرقاء، إذا أخذتها تفريعاتٌ لسانية، مثلاً مسألة التقابلية[123] والتقابلية النحويَّة (l'isomorphie syntaxique) بالحسبان. هذا ما نسمّيه ترجمة النمط المادي بنمط صوري.

تمرُّ الترجمة بتماثلات ثلاث: **1** ـ الرياضيات متماثلة مع المنطق. **2** ـ المنطق متماثل مع نحوِ اللغة. **3** ـ الرياضيات متماثلة مع نحوِ اللغة. التماثل الثاني من هذه التماثلات يتَّخذ معنى معقولاً عندما نجعله يعني أن الحقائق المنطقية هي تحليلية إذ إنها لا تقول شيئاً عن العالَم، ولكنها تقدِّم فقط بنيةَ تراكيب النحو التي بها نتكلم عليه. إذا أخذناها بهذا المعنى، فإننا نتحقق منها بواسطة مبرهنة الاكتمال[124] للمنطق من النسق الأول عند غودل. لفظة **تحليلية** (analytique) تعني صحيحة (valide) في كل النماذج، قابلة للإثبات (démonstrable) وصحيحة تغطي الواحدة منهما الأخرى ولكن من غير إدراج قابلية البرهنة (le logicisme). هذا ما يتطلبه مفهوم المنطق الذي، حالما

(123) isomorphie: أي علاقة بين لغتين لهما البنى ذاتها، وبين نظامين دلاليَّن مماثلين. وفي الرياضيات تدل اللفظة على مقابلة بين عنصر واحد من مجموعة وعنصر واحد معيَّن من مجموعة أخرى. وينبغي عدم الخلط بين هذه اللفظة وهي حديثة المعاني (إذ وُضعت في التداوُل منذ العام 1960) والصفة isomorphique (1846)، ولفظة isomorphisme التي تدل على تشابُه أو تماثُل في الشكل بين أجسام كيميائية (م).

(124) théorème de complétude الاكتمال في المنطق والرياضيات، صفة نظام فكري تكون فيه ممكنةً البرهنةُ على صحة كل قضية أو دحضها، دون أن تظلّ هناك قضايا عالقة (م).

نتجاوز الحدود التي حصَرَه داخلها التقليدُ الذي أرساه كل من أرسطو وكَنْت، نمدُّه إلى الإضافات أو العلاقات. إلاَّ أن هذا المنطق يبقى ما دون الأقسام المتعالية للرياضيات، وحتى ما دون ما هو مطلق في علم الحساب الابتدائي، ويبقى ناقصاً لجهة البرهان. وإذ إن المعاجم لا تتفق في ما بينها حول معنى كلمة **تحليلي**؛ يصبح مسموحاً القول: الرياضيات التحليلية، ولكن شريطة أن تتخلّى عن التعادُل بين تحليلي وكامل. استبعاد هذا التعادل هو استبعاد المذهب المنطقي (décidabilité)، ومعه التماثل الأول، وبالتالي الثالث أيضاً. هكذا يفكر الواقعيُّ غودل.

أن نستبعد لا يعني أن ننقض[(125)]. إن النقض يفترض بناءً هشّاً، سواء عقِب خطأ في البرهان، أو لأن المقدِّمات (les prémisses) هي في حال تراجُع بالنسبة إلى مبدأ البقاء الأمثل. ولكنَّ المحاكاة بحسب ما تراها الفلسفة الوضعانية، لها بالضبط فضيلة التحذير من هذه الشوائب. وكي نحكم عليها حكماً عادلاً، يجب أن نترك ميدان النقض والعلْم، الذي يستحيل فيه تمييزها عن الواقعية. هذه هي المسألة الفلسفية لمعرفة ما إذا كانت الترجمة المعتمدة على الصورنة تعكس بصدق تام تجربة الرياضي التي سنطرحها، ووحده حجاج أضعف سيكون بإمكانه تصديقَ شهادة المطابقة التي يطلبها الفيلسوف. ولن نتردَّد، بالمقابل، من أن نستبعد أطروحةَ أننا لن نصل إلى التجربة إلاَّ بشكل اصطناعي، والتي سيكون من الواضح تالياً أن يتحمَّل مؤلِّفُها عبءَ البرهان. والحال أنه إذا كانت الوضعانية (le positivisme) تخلِّص الحقيقة، فعبء البرهان يكون مفروضاً عليها من أجل إظهار ما هو صحيح في التجربة.

---

(125) réfuter؛ أو دحَض، أو فنَّد (م).

إن ذلك مفروض، قبل أيّ تفكير علمي، على من يمتدح قابلية الترجمة[126] (la traductibilité) الكاملة[127] (parfaite) من النمط المادي إلى النمط الصوري. حتى لو كان الرياضي المعتمد على الصورنة، عندما يقدِّم لنا برهنةً، لا يفعل سوى ربط علامات بعضها ببعض، فإنّ برهنته تقوم في الظاهر على حالة أمور عقلية وليس على النحو الخاص بالعلامات، عندما يصل إلى نهاية برهنة، مثلاً، ظلت تحدياً على مدى ثلاثمئة وخمسين سنة، ومن غير أن نعرف إذا ما كان مَن جعلَ المسألة مشهورةً عندما صرَّح بأنَّه وجد حلاً لها، لم يقدِّم، من المحتمل، سوى برهان غير كافٍ ولكن مع يقينه التام بأنَّه قدَّمه في نطاق النمط المادي. عبء البرهان يُفرَض أيضاً على العالِم الوضعاني عندما ينكر خطوطَ الحدود الطبيعية التي ترسمها مُبرهنة غودل الوضعية بين المنطق والرياضيات. إنَّ عجز المنطق عن تفسير التناقضات تفسيراً منطقياً يقوّي هذه الخطوط التمييزية.

عبءُ البرهان يُفرَض دائماً على العالِم الوضعاني، عندما يمدُّ هذا العالِم الرياضيات الواصفة إلى خارج الميدان النِهاويّ لكي يستجيب لمبدأ البقاء الأمثل. علاوةً على أن الفكر ينعكس طبيعياً بشكل لامحدود - ألم يكن ديديكيند يطلب منه نموذجَ السلسلة؟ - بينما لغة من طراز أرفع لم يكن يبدو أنها قادرة على أن تعكس في ذاتها لغةً معطاة إلاَّ بواسطة عملية غريبة عن هذه اللغة، أمَّا البراهين المتينة المحفوظة فتحاكي بالمقلوب، ومن غير فعاليَّة حقيقية، حركةَ

(126) واللفظة غير موجودة في معاجم اللغة الفرنسية، وقد تكون، بصيغتها هذه، من نحت المؤلِّف؟ (م).

(127) أو التامَّة (وقد تمَّ تحاشي استعمالها هنا منعاً لأي التباس) (م).

الأساس المنتظر. إن تراتبية اللغات تُشرْعِنُ من الأعلى إلى الأسفل صحَّة سلاسل طويلة من التورُّط التي لا نعرف كيف نفصل نتائجها الأخيرة، بما إنه، من أجل إنجاز هذا العمل، يجب أن نتفحَّص مضمونها. تراكيب النحو تسبِّب «تورُّطيَّة»[128] نقيضةً (contraire) للتاريخ وللتجربة. أمَّا في ما يخصّ مبدأ التسامح، فإنه لا يتنبَّه للرصانة التي اعترض بها رياضيون مشهورون على مبدأ البقاء الأَمثل أكثر، ممَّا يُقرّ من جهة أخرى، مشروعيةَ أنصار تراكيب النحو حينما يتبنَّون المبدأ ضمناً ويتخلُّون عن لغات (langages) أكثر وثوقاً، ولكنها أقل خصوبة.

4 ـ العلم والفلسفة

هل نمتلك مع ذلك أسساً، للتصديق بأن الواقعية الفلسفية تنجم برهانياً عن مبرهنات (théorèmes) الرياضيات الواصفة؟ عندما كان هيلبرت يخمِّن بأننا قادرون على برهنة صحَّة الحساب الابتدائي، أعلن مقدّمتين مختلفتين. الواحدة تثبت، خطأً، أنه يوجد برهنة لصحَّة الحساب الابتدائي المُصوْرَن. والأخرى تثبت أنَّ البيانات المثالية، غيرَ النِهاويَّة، للحساب الابتدائي لها أساس متين. الإثباتان ينتميان إلى النمط المادي. الترجمة المصورنة الأولى هي مدحوضة رياضياً ويُشَك في أنها، حتى لو تمَّت برهنتها، يمكنها أن تبرهن الثانية، إذ إن صورنةً للثانية تكون في هذه الحالة ضروريةً. ما من مؤلَّف في الرياضيات يحوي إطلاقاً المقدّمة الآتية: «هناك كيانات (entités) رياضية مثالية»؛ ولا حتى نقيضها. يمكننا أن نحسم تردُّدات (incertitudes) الفلاسفة الإغريق: مسألة الجواهر ليست مسألة علمية

---

(128) «implicationnisme»؛ واللفظة منحوتة من implication أي التورُّط، وتعني الالتزام الدائم بالتورُّط (م).

لأنها ليست سؤالاً صورياً (formel). إذ إن الجوهر ليس الأول بين المقولات، وإن اعتبرناه في عِداد المتعاليات (les transcendantaux)، فبشرط أن نؤكِّد أن هذه المتعاليات لا تشكّل موضوع الرياضيات الكونية (universelle).

ولكن، ما معنى سؤال غير صوري؟ كأن نتساءل: ما الفلسفة؟ لنفترض أن سؤالاً غير صوري هو ببساطة سؤال مطروح بشكل خاطئ. يكفي إذاً أن نطرحه بشكل صحيح كي نجعل منه سؤالاً علمياً، قابلاً للبرهنة بنعم أو لا. لقد استبدلنا سؤالاً في تراكيب النحو بسؤال قائم ظاهراً على المضمون والجوهر، سؤال خادع تلاشى مع تغيير النمط.

ولكن فلنتفحَّص في هذه العبارات مقدِّمةَ هيلبرت الثانية ونقيضَها. تنفي مبرهنة (théorème) غودل في قابلية البرهنة في النمط الصوري الإثبات (affirmation) الهيلبرتي، المعلَن في النمط المادي، عن الصوابية (le bien - fondé)، أي عن اختزال البيانات المثالية. إنَّه إذاً لصحيح مادياً أن تكون بياناتٌ مثالية غيرَ قابلةٍ للاختزال، وهذا ما يتضمَّن، ودائماً مادياً، وجودَ جواهر. العالِم الوضعاني يلغي هذه العلاقة التضمينية (implication) بترجمتها إلى النمط الصوري: توجد لغةٌ (langage) أقوى من لغة البرهنة الغودلية، تصبح فيها البياناتُ المثالية، التي هي غيرُ قابلة للبرهنة (indécidables) نتيجةً لهذه البرهنة، قابلةً للبرهنة (démontrables). كل شيء في مكانه الصحيح، ولكن شريطة أن نرضى بكل تأكيد بكلمات من مثل: **لغة أكثر قوةً**. إن المسألة التي اعتقدنا أنَّه تمَّ إلغاؤها تُطرح فعلاً بالعبارات الآتية: برهنةٌ في الرياضيات الواصفة، بالمعنى الدقيق للعبارة، تلجأ حصرياً إلى وسائل واقعية، أي نهاوية؛ وبرهنة تلجأ إلى وسائل مثالية هل تتعلَّقان بنوع أوحد أم بنوعين مختلفين؟ هل الاقتصار الوضعاني

هو على نوع واحد، أم، على العكس من ذلك، التفاضل (la différenciation) الواقعي، هو الأكثر مطابقة لتجربة العالِم الرياضي في العمل؟ إنَّ شهادة المطابقة (la conformité) هي مقياس حقيقة، ولكنْ حقيقة فلسفية، لا رياضية.

إن تجربة عالِم الرياضيات في العمل تبقى معنى غير محدَّد طالما إننا لم نحدِّد بدقة الماصَدَق الذي نعطيه لمفهوم الرياضيات. السجالات حول هذه النقطة التي كانت في غاية الحدَّة في بداية القرن العشرين، تشهد على أن مبدأ كمبدأ البقاء الأمثل هو ضروري لتثبيت معنى كلمات من قبيل **تجربة عالِم الرياضيات**. والحال أن القبول بمبدأ كهذا يعتمد على فعل حرّ. ولكن، بما إن وحدة الرياضيات هي هنا بالذات على المحك، قامت جماعة العلماء باكراً، في كل مرحلة، بتقليص هامش الاعتباطي انطلاقاً من خيارات [ترتبط] بالأسلوب، بحيث إن التجربة التي سيبدي الفيلسوف رأيه فيها، مهما ظلت ذاتية، هي محدَّدة موضوعياً، ومحدَّدة بأشكال مختلفة على مدى التاريخ. من هنا التبسيط الذي وصفناه. إن فعلاً حرّاً يحدِّد إذاً انطلاقاً من مبدأ احتمالَ التجربة ـ هنا في مجال الرياضيات ـ وهدفُ الفلسفة هو وصفُ هذا الاحتمال. في حالة كون المبدأ المقصود هو مبدأ البقاء الأمثل، فإن الأشياء تتقلَّص إلى القياس القرين[129] الآتي: إما أن يكون هناك وصفٌ مادي مطابق، وحده، لاحتمال التجربة، وفي هذه الحال يجب اقتراح جواهر مجرَّدة ومتعالية كي نفسّره، وإما

---

(129) قياس قرين/ أو أقرن = dilemme؛ نوع من القياس syllogisme تُقرَن فيه مقدمتان لابدَّ من إحداهما (إمَّا هذه وإمَّا تلك)؛ ويلزم عنهما نتيجةٌ واحدة. (والقياس القرين الأشهر هو الذي أعطاه أرسطو، وهو الآتي: إمَّا يجب أن نتفلسف، وإمَّا يجب ألاَّ نتفلسف. ولكن، كي نعرف أنَّه يجب أن نتفلسف، يجب أن نتفلسف؛ وكي نعرف أنه يجب ألاَّ نتفلسف، يجب أيضاً أن نتفلسف. والنتيجة: إذاً يجب أن نتفلسف) (م).

أن يكون النمط الصوري كافياً، وبالتالي قابلية التحويل إلى صور[130] - بالمعنى اللساني - تكون أيضاً كافية.

الرياضيات لا تعيِّن فلسفات الرياضيات، والاعتقادات الفلسفية هي أفعالٌ حرَّة. إذا كان لتجربة عالِم الرياضيات هدف أساسي أجدر من أسس الرياضيات، ففلسفة نظرية المجموعات تكون أعجز من أن تستنفذ فلسفة الرياضيات. وكما رأى أفلاطون ذلك لسابقته الإغريقية، فإنها تبسِّط السؤال الفلسفي للعلم باختزاله إلى قياس قرين عن الكائن والظاهر؛ وماوراء الأفلاطونية، لا يكون تصوُّرها للجواهر سوى ضمنيٌ ومانع للحدس الذهني (intuition intellectuelle). إن الواقعية تستدعي منذ الآن إصلاحاً لنظرية المعرفة: إذا كان ذلك مرسوماً حرّاً يفصل الجواهر ويحرِّرها من صورها (images)، فليس وفقاً لمبدأ العقل العملي (raison pratique) وحسب ينبغي استبدالُ المعرفة بالإيمان.

(130) قابلية التحوّل إلى صور = l'imaginabilité، والمقصود هنا الصور الذهنية! أو قابلية التخيُّل. واللفظة غير موجودة في معاجم اللغة الفرنسية. وهي ربَّما من نحت المؤلف. (م).

الفصل الثاني
الكميَّة[1]

بقلم: جاك بوفيريس (Jacques Bouveresse)

1 ـ هل هناك فعلاً نوعان من الكميّة؟

عندما باشر أرسطو، في كتابه **المقولات**، بتفحُّص الكميَّة (τὸ ποσόν)، ميَّز فيها على الفور بين نوعين من الكمية: المنفصلة (τὸ διωρισμένον) (quantité discrète) والمتّصلة[2] (quantité continue) (τὸ συνεχές). قدَّم أيضاً تمييزاً لا يتّفق مع الأولى، بين الكمية المؤلفة من أجزاء للواحد منها موقعٌ بالنسبة إلى الآخر، والكميَّة المؤلّفة من أجزاء ليس للواحد منها موقعٌ بالنسبة إلى الآخر. العدد والخطاب[3] (le discours) هما مثَلان عن الكمية المنفصلة؛

---

(1) وقد جعلها المترجمون السريان القدماء: الكمّ. من: كمْ الاستفهامية. وقد حوّلها هؤلاء المترجمون إلى الاسمية: الكم؛ ومن النعتية بالتأنيث: الكميّة؛ الأمر الذي رفضه علماء اللغة العربية القدماء. لذا تخلو معاجم اللغة العربية القديمة من هاتين الصيغتين. ولكنَّ ذلك لم يحد من انتشارهما في العربية المتداولة حتى يومنا هذا (م).

(2) أو quantité discontinue (م).

(3) أو المقالة، أو الحديث (م).

الخط والسطح (la surface) والجسم[4] (le solide) والزمان والمكان هي أمثلة عن الكمية المتَّصلة. في ما يخص التمييز الثاني، ذكَر أرسطو الخط والسطح والجسم كأمثلة عن كميَّات كل جزء من أجزائها يحتلُّ وضعاً محدداً بالنسبة إلى الآخر، والعددَ كمثَل عن الكمية التي يختلف حالها عن حال الأولى. ولئن كان الزمان كميةً متصلة، فلا يمكن تصنيفه، من هذه الوجهة، في الفئة ذاتها التي تنطوي على الخط والسطح والجسم. «إذ، كما يقول أرسطو، ما من جزء من أجزاء الزمان دائم. فكيف يمكن ما ليس دائماً أن يكون له وضع؟»[5]. لا يمكن لأجزاء الزمان، إذاً، أن يُقال عنها إن الواحد منها يحتل بالنسبة إلى الآخر وضعاً محدداً في الزمان. ما هو وحده حقيقي هو أن أجزاء الزمان مرتَّب الواحد منها بالنسبة إلى الآخرين بحسب علاقة القَبْل والبَعْد. وعند هذه النقطة يكون الزمان في الجهة ذاتها التي للعدد، بما إنه، مع ذلك، يمتلك هو أيضاً ترتيباً من صنف معيَّن، على الرغم من أن أجزاء العدد لا تحتل وضعاً محدداً في العدد. أمَّا بالنسبة إلى الخطاب، فيجب أن يُصنَّف في الفئة نفسها، إذ ما من جزء من أجزائه يبقى ويستمر، وما من واحد منها، حينما يتمُّ النُّطق به، لا يمكن التقاطه مجدداً.

يؤكدّ أرسطو أن الأشياء الوحيدة التي يمكن أن تكون كميّات بذاتها والتي يمكن أن نسميها كميّات بالمعنى الحقيقي للعبارة، هي تلك التي سبق ذكرُها. كلّ الأشياء الأخرى التي نسميها كميَّات، ليست كميَّات سوى بالعرَض. وهكذا، فالأبيض يُقال إنَّه كبير قياساً فقط على واقع أن السطح الذي يغطّيه هو كبير؛ الفعل والحركة يُقال

(4) أي الجامد، أو الصلب (م).

(5) Aristote, *Catégories-II De l'interprétation*, traduction J. Tricot (Paris: Vrin, 1959), p. 23.

إنهما طويلان قياساً فقط على واقع أن الزمان الذي يستغرقانه هو طويل... إلخ. لا يكفي إذاً أن يكون ممكناً طرح السؤال (ποσο'υ): (كَمْ) عن موضوع أو عن خاصيَّة، وأن يكون الموضوع والخاصية ممكناً قياسهما، حتى يُجاز لنا اعتبارهما كميّات بحصر المعنى. يمكن قياس طول العمل بطول الزمان الذي استغرقه هذا العمل، مثلما نقول، على سبيل المثال، أن العمل دام سنة. إلاَّ أن ذلك لا يجعله كميَّة بالمعنى الحصري.

في كتاب **الميتافيزيقا**، باب الدال، 13[6]، يطرح أرسطو الأشياء بطريقة تبدو مع ذلك مختلفة. عندما حدَّد أرسطو الكميَّة بأنها «ما هو قابل للقسمة إلى عنصرين أو عدَّة عناصر مكمِّلة (intégrants)، حيث إن كل عنصر منها هو بطبيعته شيء واحد وغير قابل للقسمة»[7]، استخلص أنَّه، إذا كانت الحركة والزمان كميّتين متَّصلتين، فذلك لأنهما فقط صفتان[8] (attributs) لشيء قابل للقسمة هو بالذات كميَّة قائمة بذاتها (par soi)، يعني العِظَم المكاني (la grandeur spatiale). ويقول: «ليس لأنَّ المكان كمية تكون الحركة هي كميَّة أيضاً؛ وليس لأن الحركة كمّية يكون الزمان هو كميَّة» (ص 290). يجب إذاً أن نقول: وحده الخطّ الذي يَعبُره جسمٌ متحرك هو طويل بذاته، وأن الحركة ليست طويلة إلاَّ لأنَّ الخط هو طويل

(6) 13 و Δ، Métaphysique؛ ولكن عنوان الكتاب في الترجمة العربية القديمة كان **كتاب ما بعد الطبيعة**. وهو مجموعة «كتب» (أبواب) بعنوان كل منها حرف من الأبجدية اليونانية، تُرجم، هو أيضاً، بمقابله العربي فدعي أحياناً **كتاب الحروف** (م).

(7) Aristote, *Métaphysique*, texte et traduction J. Tricot (Paris: Vrin, 1966), tome 1, pp. 288 - 289.

(8) أو نعت، أو محمول، أو مُسنَد أي ما يُحمل على موضوع، أو ما يقال على شيء ويُسند إليه (م).

كذلك، والزمان الذي يستغرقه ليس طويلاً إلاّ لأن الحركة هي أيضاً كذلك؛ وكما رأينا، فإنَّ العمل ليس طويلاً إلاَّ لأنَّ الزمان طويل. إنه إذاً ليس كميَّة إلاَّ لأنه يمكن أن يُسنَد إلى كميَّة، بحصر المعنى، وذلك باجتياز حدَّين (terme) متوسِّطين. إذا كانت لائحة الأشياء التي يمكن اعتبارها كميَّات بذاتها هي ضيِّقة جداً، إذ إنها لا تنطوي في آخر المطاف سوى على العدد والمكان، فإن لائحة الأشياء التي يُحتمل اعتبارها كميَّات بالعَرض (par accident) هي بالمقابل مفتوحة. يمكننا القول عن الحرارة، مثلاً، كما تَعلَّمنا أن نقيسها، إنها كميَّة، ولكن بالعرَض فقط، لأننا نقيسها أساساً بتغيُّرات حجم أنواع عديدة من الجوهر التي يمكن استعمالها في آلات ميزان الحرارة.

في كتاب **الميتافيزيقا**، يقول أرسطو إنَّ «الكثرة (la multiplicité) هي كميَّة إذا كانت قابلة للعدّ (nombrable)، أو إذا كانت عِظَماً، أو قابلةً للقياس (mesurable)» (ص 289). الفرق بين الاثنين هو أننا نسمّي كثرةً ما هو قابل للقسمة بالقوة إلى أجزاء غير متّصلة، ونسمّي عِظَماً ما هو قابل للقسمة إلى أجزاء متّصلة. إذا كان لابدّ من تسمية الكثرة القابلة للعدّ والعِظَم القابل للقياس كليهما كميّتين، فإن ذلك يبدو أمراً بديهيّاً بالنسبة إلى أرسطو. ولكن قرار إطلاق اسم كميَّات على الكميات المنفصلة وعلى الكميات المتصلة، معاً، أثار أحياناً اعتراضات. يؤكد كورنو[9] (Antoine -Augustin Cournot)، مثلاً، «أننا نسيء، في الآن ذاته، إلى المعنى الفلسفي وإلى تماثلات (analogies) اللغة عندما نطبّق على الأعداد الخالصة، على الأعداد التي تدلُّ على مجموعات مختارة (collections) من الأشياء الفردية

---

(9) أنطوان أوغسطين كورنو (1801 - 1877) رياضي واقتصادي فرنسي يُعتبر أحد روّاد المدرسة الرياضية في الاقتصاد؛ وضع تصوراً لحساب الاحتمالات يترك للصدفة دوراً مهماً فيها (م).

فعلاً، تسمية **كمّيات**، وذلك بنعتها بأنها كميّات **غير متّصلة**[10]. إن التاجر الذي يسلّم مئة جذع شجرة، وعشرين حصاناً، لا يسلّم كميّاتٍ، بل أعداد أو **حصص نسبيّة**[11]. سواء أكان الأمر يتعلّق بعشرين هكتوليتر أم ألف كيلوغرام من القمح، فموضوع التسليم سيكون فعلياً كميّات وليس حصصاً نسبية، لأننا إذ ذاك نشبّه (assimiler) كومة الحبوب بكتلة متصلة بالنسبة إلى الحجم أو بالنسبة إلى الوزن، من غير أدنى اكتراث لواقع أننا نميّز أو أننا نعدّد أشياء فرديّة»[12]. بكلام آخر، لا يوجد نمط واحد لا غير للسؤال **كم؟** بل اثنان، ويجب أن نحتفظ باسم الكمية لما يجيب عن السؤال quantum؟ (أي كم هو كبير؟) وأن نسمّي حصةً نسبية ما يجيب عن السؤال: quot؟ (أي كم عددُه؟). لا يتعلق الأمر طبعاً، في ذهن كورنو، بسؤال يتعلق بالمفاهيم الاصطلاحية (terminologie). إنه يرى بأن فكرة الكمية، مهما يمكن أن تكون بسيطة، ليست مقولةً (catégorie) أساسية أو فكرةً أوّلية؛ إنها مبنيّة من طريق فكرتين هما بذاتهما، على الحقيقة، لااختزاليّتان وأساسيّتان: فكرة العدد وفكرة العِظَم. إنَّ الأعظام المتّصلة، كما الأعداد، هي بالتأكيد، في الطبيعة، بمعزل عن الذهن (esprit) الذي يتصوّرها ويقيسها، ولكنها «لا تظهر إلاّ بموجب خيار اصطناعي للوحدة، وبسبب الحاجة، التي نكنُّها، (من جرّاء تكوين ذهننا) إلى اللّجوء إلى الأعداد للتعبير عن الأعظام» (ص 287).

---

(10) «discrètes ou discontinues» (نقلٌ لقول المؤلّف، كما ورد). وترجمتها الحرفيّة هي: «مكتومة أو غير متّصلة» (م).

(11) quotité؛ أو مقدار، أو نصاب (م).

(12) A. A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, nouvelle éd. (Paris: Hachette, 1912), pp. 287 - 288.

يبدو أن في ذهن كورنو تمييزاً من النوع ذاته الذي يقوم به نورمان كامبل في كتابه **ما العِلم؟**[13] ثمة حالات نستعمل فيها العلامات العددية (les signes numériques) لتعيين خصائص هي بحدّ ذاتها أعداد، كما عندما نتكلم مثلاً على عدد البطاطس التي يحتويها كيس، وثمة أخرى نستعملها فيها لتعيين خصائص ليست أعداداً، ولكن ينبغي أن يكون لها مع الأعداد بعض الخصائص المشتركة، ما يجعل ممكناً تسميتُها على هذا النحو. المسألة الأساسية هي أن نعرف ما هي بالتالي المميِّزات التي تجعل من خاصيةٍ ما، ليست عدداً، خاصيةً هي أقلّه قابلة للتقديم بعلامة عددية: «... إنَّ الخصائص القابلةَ للقياس، العائدةَ لشيء ما، يجب أن تشبه بشكل خصوصي خاصيَّةَ العدد، لأنها يمكن أن تُقدَّم بشكل ملائم بالرموز نفسها؛ ويجب أن يكون لها خاصيَّة مشتركة مع العدد» (المصدر نفسه).

الاقتراح الذي يقدمه كورنو والتصوُّر الثنائي الذي يدافع عنه، كانا موضوعَيْ مناوأة شرسة من قِبَل كوتورا[14] (Louis Couturat) الذي يعتبر أنَّ ما من داعٍ لإقامة فرق بين ما يدعوه كورنو العدد الخالص، والعددَ المستعمل للتعبير عن العِظَم. تطبيق العدد على الأعظام المتناسقة (homogènes) يتمّ فعلاً بالتمام بحسب المبادئ نفسها المعتمدة في تطبيقها على التعدُّدات المتنافرة (les pluralités hétérogènes). وإذا ما نظرنا إلى الطريقة التي جرت الأشياء بحسبها تاريخياً، نرى أنَّ تعميم (généralisation) العدد كان له بالتمام هدفٌ

(13) Norman Campbell, *What is Science?* (New York: Dover Publications, Inc., 1953), p. 112.

(14) لويس كوتورا (1868 - 1914): رياضي فرنسي؛ أكدَّ، بخلاف النقديين الجُدد، على وجود لاتناهي كمّي حالي في الرياضيات، وحاول تطبيق الرياضيات على المنطق متأثراً بالمنطق الرمزي عند لايبنتز (Leibniz)، ومطوّراً له (م).

ومفعول هما جعله مطابقاً (adéquat) أكثر فأكثر للعِظَم: «وهكذا يبدو العدد أنَّه يغتني من كل السمات (caractères) الخاصة بالعظَم: فيصبح قابلاً للقسمة مع الكسور، ويصبح مع الأعداد الصمّاء متصلاً. بفضل الأعداد **المقترَنة**[15] «يمكننا أن نأخذ في الحسبان صفة العظَم الأكثر أساسيةً، أي صفة كونِه قابلاً لأن يكون له معنى (susceptible de sens). إن كنا نوَّد أن نتكلم على هذا النحو، فالأعداد الموجبة والسالبة تمثِّل العِظَم مع **كيفية**[16] زائدة» على الأرقام الحسابية؛ «إنَّها مرتبطة بالعظَم بشكلٍ أوثق وتخرق طبيعتَه بقوّةٍ أكبر» [بادي (Padé)، **الجبر الابتدائي**، رقم 89][17]. لنُضِف أخيراً أن الأعداد المركَّبة تمثِّل العظَم مع كيفية زائدة، هي تلك التي تشير إلى اتجاهها (direction)». نتيجة ذلك هي أن العدد يصبح قادراً أن يمثِّل ليس فقط العظَم المطلق، بل الحالة[18] أيضاً: «الكمية الخالصة تصبح بذلك رمز القرارات الحصرية (déterminations) التي نعتبرها بالعادة كيفية، على غرار الوجهة والاتجاه (le sens et la direction). لا يبدو إذاً أنَّ نِسَب الحالة هي غير قابلة للاختزال إلى نِسب الأعظام، ولا أن هذين النسقين (ordre) من العلائق ينتميان إلى مقولتين متميِّزتين جذرياً الواحدة منهما على الأخرى، هما الكيفية والكميّة» (ص 209).

(15) qualifiés، أي الأعداد المقترنة بعلامة جمع + أو طرح (م).

(16) qualité؛ أو صفة. ولكن المؤلف يقصد هنا مقولة الكيفية، والكلمة مطبوعة بخط مائل مختلف للدلالة على هذا المعنى للكلمة، بدل كلمة صفة، إذ إن عنوان البحث هو مقولة الكميّة (م).

(17) [Padé, *Algèbre élémentaire*, no. 89].

(18) la situation؛ وتحاشينا هنا ترجمتها **بوضع**، درءاً للالتباس مع مقولة الوضع (position) (م).

يستخلص كوتورا من ذلك أنه لا يجوز في فلسفة الرياضيات محضُ أهميةٍ فائقة لما يدعوه «هذه الثنائية السكولاستية[19] للكميَّة والكيفية، التي اعتقد كَنْت أنَّه وجدَ فيها جذرَ الأحكام التركيبية (jugements synthétiques) القَبْليَّة (a priori) التي هي أساس الرياضيات، وبشكل خاص أساس مسلّمات الهندسة (les postulats de la géométrie)» (المصدر نفسه). إنَّ ما يجيز وصف ثنائية الكمية والكيفية بـ «السكولاستية» هو على الخصوص دراسة حساب التفاضل (le calcul infinitésimal)، «حيث نجد التحديد الرياضي للخصائص الهندسية التي كنّا نعتبرها للوهلة الأولى الأكثر بُعداً عن الإدراك والفهم، ولبعضِ صفات الأشكال التي لا يبدو أنها تتعلق سوى بالإحساس وبالذوق الجمالي: ذلك هو، على سبيل المثال، التقوُّسُ (la courbure) والتواءُ (torsion) خطّ متقوّس في المكان، وحتى تبدُّلُ التقوُّس الذي كان نيوتن يدعوه **كيفية** التقوُّس (la qualité de la courbure) (**منهج التفاضُل** (*méthodes des fluxions*)، المسألة VI)»[20]. يوضح كوتورا أننا يجب ألاَّ نخشى بالتالي استعمال كلمة **كيفية** للدلالة على عِظَم، «لأنَّ كل الأعظام هي كيفيات لأشياء، بالمعنى الواسع للكلمة؛ هذا لا يحول، من جهة أخرى، دون جعْل الكميَّة بمقابل الكيفية، أي الكيفية القابلة للقياس والممتدة[21]، بمقابل الكيفية المحسوسة والمكثَّفة[22]، والتي ليست عِظَماً» (ص 525، الهامش 1). بكلام آخر، العِظَم هو نوعٌ للجنسِ الذي هو

---

(19) scolastique؛ أو «مدرسيّة»، أي خاصة بالفلسفة الأوروبية في القرون الوسطى (م).

(20) *Méthodes des fluxions*, problèmes VI, note 3.

(21) extensive؛ أي حاصل على خاصة الامتداد، أي المقدار، أو متعلق بالأشياء ذوات الامتداد، وهو بالتالي يخضع للقياس، ويقابله المكثّف، أو المشدَّد التكثيفي (intensif) وهو غير قابل للقياس (ع. ح.) (م).

(22) intensive (راجع ما قبله) (م).

الكيفية، ولكن القضية التبادلية (la réciproque) ليست صحيحة: فليست كل الكيفيات أعظاماً.

2 ـ العِلم الحديث وانتصار وجهة النظر الكمّية

غالباً ما يُقال إن العلم الحديث هو الذي خلق بين الكيفية والكمية تقابلاً غيرَ قابل للاختزال، وحتى نوعاً من التعارض الجذري لم يكن له أيُّ معنى زمنَ أرسطو. يمكننا الكلام ليس على صراع أو منافسة وحسب، بل على تعارُض (incompatibilité) أيضاً، إذ، بحسب نقدٍ صِيغَ باكراً جداً وتحوّلَ بسرعة إلى شكوى طقسية إلى حدٍ ما، إنَّ كلَّ الميدان الذي تمَّ احتلاله تدريجاً بالمقاربة الكميَّة للظواهر، تمَّ على حساب الإدراك الحسي وتقدير الكيفية. إنَّ ما حصل ليس ببساطة سوى أن عدداً لا يُستهان به من الكيفيات التي يمكن أن تبدو للوهلة الأولى غريبة كلياً عن العدد والقياس، انتهى بها الأمر بأن أصبحت مُقاسةً فعلاً. لقد أُشير إلى أن الأمر بدا كما لو أنها فجأةً، بشكل ما، أغمي عليها أيضاً وبلا قيد ولا شرط.

هناك مقطع شهير للوك[23] (John Locke) يشرح فيه أن «كيفيات الأشياء، المعتبَرة حتى الساعة ثانويةً، سوف تختفي إنْ كنّا قادرين على اكتشاف الكيفيات الأولية لأجزائها الصغيرة» (**بحث حول المعرفة الإنسانية**، II، 33، 11). لقد كتب لوك بلا ريب في حقبة كانت فيها الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية لاتزال معتبرة ببساطة كنوعين مختلفين من الكيفيات؛ ومهما يكن من أمر، فإنه لم يفكّر أننا سنصبح في يوم من الأيام قادرين أن نعرف فعلاً الكيفيات الأولى

(23) جون لوك (1632 - 1704) فيلسوف إنجليزي: انتقد مذهب الفطرة (l'innéisme) عند ديكارت (Descartes)، وطرح، استناداً إلى مذهبه التجريبي، مسألة أصل حدود المعرفة (م).

للمكوّنات الأكثر ابتدائية التي تدخل في تركيب الأجسام. إلاّ أنه مثيرٌ للإغراء اعتبارُ احتمال وجود شخص مُدرِك مجهَّزٍ بنوع من «عين مجهريَّة» (œil microscopique)، تختفي بالنسبة إليه الكيفيات الثانوية للأجسام، كما يختفي سببٌ كافٍ للاعتراض منذ الآن على وجودها الفعلي. بالإضافة إلى ذلك، حصل في غضون ذلك تطوُّر يمكن وصفه باختصار بقولنا عن الكيفيات الأولية التي كان يدور حولها الكلام زمن لوك، بأنها بدت، على وجه التقريب في مختلف الحالات، أشياءَ تستحق أكثر أن تسمَّى كميَّاتٍ، الأمر الذي أدَّى إلى استبدال الفرق بين نوعين من الكميات بمقابلةٍ بين الكيفية والكمية ذاتهما. حينما نشبِّه الكميَّ والقابلَ للقياس (le mesurable) بالموضوعي، ونشبِّه الكيفيَّ بالذاتي، يمكننا القول إن العلم لا يواصل استعمال معجم من طرازٍ كيفي في وصف بعض الظواهر إلاّ لعدم توفُّر الأفضل، ولأنه لما يتوصل إلى تمثُّل (représentation) وإلى معرفةٍ موضوعيَّين فعلاً، للظواهر التي نتحدث عنها. بحسب صيغة لرذرفورد[24] (Ernest Rutherford) يذكرها توم[25] (René Thom) وينتقدها بانتظام: «ليس الكيفي شيئاً سوى كمّي زهيد»[26]. إن من منظور العلم - إذ يعود للعلم وحده أن يقرِّر ما هو، في مجال المظاهر، واقعيٌّ أو موضوعي على الحقيقة - ليس الكيفي سوى كمّي زهيد. أو أكثر من ذلك، الراسب المتبقِّي (le résidu) الكيفي الذي يدوم ليس سوى كميٌّ مكمَّم (quantifié) إلى حدٍّ غيرِ كافٍ، للكيفية التي لما نفلح بتحويلها كلياً إلى كمية.

---

(24) إرنست رذرفورد (1871 - 1937)؛ فيزيائي إنجليزي درس الأجسام المشعة ونُوى ذرَّاتها. وضع نظرية حول وجود النوترون (م).

(25) رينيه توم (1923 -) رياضي فرنسي. مؤلِّف «نظريَّة الكوارث» (م).

(26) مذكورة بالإنجليزية: «Qualitative is nothing but poor quantitative» (م).

يلاحظ **معجم لالاند**[27] (André Lalande) أنّنا، في الميتافيزيقا، «نطلق غالباً اسم كمّية على مجموع كل التحديدات التي يعالجها علم الحساب والهندسة والميكانيكا (العدد، العِظَم، الامتداد، الكتلة، الحركة... إلخ)، بصفة كونها تشكّل مجالاً مستقلاً، معقولاً تماماً، ومتميزاً بوضوح تام عن عالم الكيفيات المحسوسة، وإليه يمكن أن يُختزل هذا العالَم. إنَّ الكميَّة المفهومة على هذا النحو تتضمَّن ما كان يسمّيه بويل[28] (Robert Boyle) ولوك بـ «**الكيفيّات الأوَّلية**» (ص 869 ـ 870). النقطة الأساسية هنا هي بالتأكيد الانفصالُ بين عالم الكيفيات الموضوعية التي يُفترَض أن تكون دائماً قابلةً للإفصاح عنها، في آخر المطاف، بعباراتٍ كميّة، وعالم الكيفيات، بحصر المعنى، التي لا يمكن التعبير عنها، والتي يمكن «الإحساس» بها فقط. الكلام على «كيفيات محسوسة»، ضمن هذه الشروط، هو أقرب إلى الحشو (pléonasme). إنَّ من طبيعة الكيفية، المفهومة على هذا النحو، ألاَّ يكون بمقدورها إلاَّ أن تكون بالضبط محسوسة. في العالم المعقول الذي يبنيه العلم انطلاقاً من مفاهيم وبحسب مبادئ مقتبسةٍ حصرياً من علم الحساب ومن الهندسة ومن الميكانيكا، لا مكان للكيفية، وفي مطلق الأحوال، لكيفيةٍ بهذا المعنى. «إن النتيجة الأولى للعلم الجديد (الديكارتي)، كما قال برغسون (H. Bergson)، كانت قطْعَ الواقع نصفين، الكميَّة والكيفية، بحيث تكون الأولى محمولةً على حساب

---

(27) أندريه لالاند (1867 - 1963) فيلسوف فرنسي، صاحب أشهر معجم للفلسفة باللغة الفرنسية، ألّفه من سنة 1902 إلى سنة 1923 بعنوان: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*) (م).

(28) روبرت بويل (1627 - 1691)، فيزيائي وكيميائي أيرلندي. أظهر بطلان نظرية العناصر الأربعة البسيطة المنسوبة إلى أرسطو. له قانون فيزيائي باسمه (واسم الكيميائي الفرنسي ماريوت (Mariotte) حول ضغط الغازات، يقوم على تناسبية معكوسة للحجم وللضغط في حرارة ثابتة (م).

الأجسام، والأخرى على حساب **الأنفس**. إن القدماء لم يقيموا حواجز كهذه لا بين الكيفية والكمية، ولا بين النفس والجسد. المفاهيم الرياضية كانت عندهم مفاهيم ككل المفاهيم الأخرى، منتميةً انتماءً قربى إلى المفاهيم الأخرى، ومندمجةً طبيعياً في تراتب الأفكار. لا الجسد كان يتحدَّد حينذاك بالامتداد الهندسي، ولا النفس كانت تتحدَّد بالوعي»[29]. يقصد برغسون أنَّ الفلسفات القديمة كانت تسعى إلى أن تأخذ بالاعتبار الواقعَ برمَّته، بينما فيلسوف حديث يسعى إلى إعادة بناء كل شيء انطلاقاً من مبادئ العلم الجديد، «يهمل ما هو واقعي في الظواهر: الكيفيات المدرَكة حسياً، الادراكات الحسية ذاتها» (المصدر نفسه).

مع العلم الجديد، الكيفيات الوحيدة التي يمكن أن تُعتبَر كخصائص ذاتية (propriétés intrinsèques) للأشياء ذاتها هي الكيفيات الأوَّلية، أمَّا الكيفيات الأخرى فيتم إقصاؤها من ميدان الموضوعية وليس لها وجود إلاَّ في ذهن الذات التي تدركها. بحصر المعنى، الألوان، والمذاقات، والروائح... إلخ. كما الآلام التي تُصنَّف عموماً في الفئة نفسها، هي خاصية للنفس، لا للجسد. هذا لا يعني بالضرورة طبعاً أنها تَبطُل فجأةً من أن تكون واقعية. ولكن هذا جزء من الواقع قرَّرَ العلمُ الحديث أن يتجاهله، وإذا أضفنا إلى ذلك الفكرة الاختزالية بأن الكيفيات الثانوية يجب أن تكون قابلة لأن ترجع في نهاية التحليل إلى كيفيات أوَّلية، أو، على أيّ حال، أن تكون قابلة للتفسير بواسطتها، فإن من السهل أن نستخلص أن العلم لا يكتفي بأن يتجاهل، كما لو أن ذلك ليس من شأنه، المظاهرَ الكيفية حصرياً للواقع، ولكنه يُفضي أخيراً بكل بساطة إلى نكران وجودها.

(29) H. Bergson, «L'Evolution créatrice,» dans: *Oeuvres*, éditions du Centenaire (Paris: Presses Universitaires de France, 1959), p. 790.

الفلاسفة مثل كارناب اعترضوا على هذه الفكرة لافتين إلى أنَّ العلم يختار مؤكداً التعبيرَ بلغةٍ كميَّة، وليس إطلاقاً بلغة كيفية، ولكنه لا يختار، مع ذلك، الكمية ضدَّ الكيفية البتَّة: «اللغة الكيفية مقلَّصة إلى محمولات (prédicats) (مثلاً، العشب أخضر)، بينما اللغة الكمية تُدخِل ما ندعوه برموزِ موظِّفٍ[30]، أي رموز لوظائف ذاتِ قيم عدديَّة». هذا شأن مهم، إذ ثمَّة تصُّور واسع الانتشار، بين الفلاسفة خصوصاً، يوجد بموجبه نوعان من الخصائص (les caractéristiques) في الطبيعة: الخصائص الكيفية والخصائص الكميَّة. بعض الفلاسفة يؤكد أنَّ العلم الحديث، لأنَّه يقصر انتباهه أكثر فأكثر على خصائص كميَّة، يهمل المظاهر الكيفية للطبيعة، ومع قيامه بذلك، يعطي صورة مشوهة تماماً عن العالَم. هذا التصوُّر مغلوط بالكامل، ويمكننا أن نرى أنه مغلوط إذا أدخلنا التمييز في المكان المناسب. عندما نتفحَّص الطبيعة، لا يمكننا أن نسأل: «هذه الظواهر (les phénomènes) التي أراها، هل هي ظواهر كيفية أم كميَّة؟» هذا ليس السؤال المناسب. إذا وَصفَ امرؤ هذه الظواهر بعبارات معيَّنة، بتحديده العبارات التي نحن بصددها وبإعطاء القواعد المعتمدة لاستعمالها، إذ ذاك يمكننا أن نسأل: «هل هي عبارات لغةٍ كمية، أم هي عبارات لغةٍ ما ـ قبل ـ كميَّة (préquantitatif)، كيفية (qualitatif)[31]؟» يؤكد كارناب أن المفاهيم الكميّة ليست مثل الألوان التي تمنحنا إيَّاها الطبيعة، إنَّها جزء من لغتنا، لا من الطبيعة: «**نحن** مَن نقدِّمها؛ وإنَّ سؤالنا لماذا

---

(30) les symboles du foncteur؛ وعبارة foncteur = موظِّف (اسم فاعل) المشتقة من fonction = وظيفة، لا توجد في معاجم اللغة الفرنسية المتداولة (م)!

(31) Rudolf Carnap, *Philosophical Foundations of Physics; an introduction to the Philosophy of Science*, edited by Martin Gardner (New York: Basic Books, 1966), p. 59.

نقدّمها هو بالتالي سؤال مشروع. لماذا نكلّف أنفسنا كل هذا العناء لتصوُّر قواعد ومسلَّمات (postulats) معقَّدة، بهدف الحصول على أعظام يمكن قياسها بمساطر مرقَّمة؟» (ص 105). وبدلاً من أن نقول، وهذا ما نقوله في أغلب الأحيان إن الكيفيات، الكيفيات الثانوية في مطلق الأحوال، هي التي ليست موجودة في الطبيعة ذاتها بل موجودة فينا وحسب، فإن كارناب يعلن أن الكميّات هي التي ليست بالأحرى في الطبيعة. ولكن عندما نقول إن الألوان تصلنا مباشرةً من الطبيعة، فإننا نعني بذلك أن الطبيعة ذاتها تملك خصائص (propriétés) قابلة للظهور عند شخص يمتلك جهازاً حسياً كجهازنا على شكل إحساسات باللون. عندما نقول إن الكميات ليست معطيات طبيعية، فإننا نعني، بالمقابل، أنَّ ليس لها وجود لكائنٍ لم يقدِّم المفاهيم الكميّة التي هي ضرورية من أجل تمثُّلها (propriétés). ولكن القول بأن المفاهيم الكميّة ليست موجودة في الطبيعة ليس، على ما يبدو، الشيء ذاته كقولنا إن الكميات بذاتها ليست موجودة فيها. إن مقابلة الكيفية والكمية، إذا فهمناها من وجهة نظر أنطولوجية (ontologique)، هي مختلقَة[32] بالنسبة إلى كارناب، إذ ليس للطبيعة بذاتها مظاهرُ هي كيفية ذاتياً (intrinsèquement) أكثر مما هي كميّة. يوجد بالنسبة إليه ثلاثة أنواع من المفاهيم مستعملة في العلم كما هي مستعملة في اللغة العادية: المفاهيمُ الاصطلاحيَّة (classificatoires)، والمفاهيمُ المقارِنة (comparatives)، والمفاهيمُ الكميّة. والظاهرة نفسها، الحرارة مثلاً، يمكن تمثُّلها بمفهوم اصطلاحي («هذا الشيء ساخن»)، وبمفهوم مقارِن («الشيء أ هو أكثر سخونة من الشيء ب»)، وبمفهوم كمّي («الشيء أ حرارتُه 90 درجة»). إن كارناب الذي

(32) factice؛ أو مفتعلة (م).

يمكن وصْفُ موقفه هذا بالأحديّ[33] (moniste)، لا حرجَ عندَه من القبول بأن مظاهر الواقع نفسها ممكن وصفها بعبارات لغة كيفيّة وبعبارات لغة كمّية، معاً. حتى ولو كان بديهياً أن يؤدي الاصطلاح دوراً مهماً في تقدمة العبارات الكميّة، فيمكنه أن يُنكِر عن حق أنّه تبنّى حول هذه النقطة شكلاً من الاصطلاحيّة (le conventionnalisme) الجذرية، من نوع الشكل الذي تمَّ الدفاع عنه، مثلاً، على يد هوغو دينغلر (Hugo Dingler). فأن تكون بعضُ الخصائص أكثرَ أهلية من غيرها لأن يُعبَّرَ عنها وأن تُستخدَمَ بلغة كميّة، فهذا أمر يعتمد، بالتأكيد بقسم أساسي، على الطبيعة نفسها، وليس على اصطلاحاتنا وحسب. إلاّ أن ذلك لا يتركنا أقلَّ بُعداً عن أرسطو الذي يقوم موقفه على أن الطبيعة تنطوي في الوقت نفسه على وقائع هي كميّات، وأخرى ليست كذلك. وبجانب الأشياء التي هي كميّات بذاتها (par soi) ويمكن وصفُها مباشرةً بلغة الكمية، وبجانب الأشياء التي هي كمْيات بالعرَض ويمكنها أن توصف مباشرة بهذه اللغة، ثمة أيضاً أشياء ليست كمية بأيِّ معنى من المعاني.

يمكننا مع ذلك أن نحكم (donner raison à) لكارناب عندما يلفتنا إلى أنّه، إذا كانت الكيفية بالتحديد شيئاً لا يمكننا أن نعطي عنه فكرةً إلى شخص ليس لديه النوع من الخبرة التي تتيح له إدراكَه مباشرةً، فمن الخطأ أن نعتقد أن الكلام الكيفيّ يقرِّبنا أكثر من المضمون الكيفيّ، بمعناه الحصري، الذي ليس بمقدور اللغة الكميّةِ القيام به. إنْ كان لابدَّ في مطلق الأحوال، من أجل فهم معنى عبارةٍ كيفية، من اتصال مباشر بما يمكن أن ندعوه بالمضمون

(33) الأحدية (le monisme) هو مذهب، أو اسم جامع لمذاهب فلسفية عديدة. تُرَدُّ بموجبه الموجودات جميعها إلى مبدأ أوحد، مادياً كان أم غير مادي (ع. ح.) (م).

الفنومينولوجي (phénoménologique) للكيفية الذي يعنيه، وهو مضمون غالباً ما يُوصَف عن حق بأنَّه «متعذّر التعبيرُ عنه»، فالتفوُّق المفترَضُ أن اللغة الطبيعية تمتلكه حول هذه النقطة، يكون إذ ذاك وهمياً. أن يتمّ تعيينُ لونٍ بواسطة كلمةٍ مثل «أخضر»، أو تحديدُه بواسطة ثلاثيةِ (triplet) أعداد حقيقية (nombres réels) للنوع المناسب، فذلك لا يجعلنا مؤكداً قريبين من مضمونه الكيفيّ.

الاعتقاد بعكس ذلك يعود إلى ما يدعوه كارناب بـ «التصوُّر السحري للغة». في تعليقه على كتاب كورت ريتزلر (Kurt Riezler) المطبوع عام 1940، والذي يتهم فيه العلمَ الحديث من وجهة نظر يُفترض أنّها أرسطيّة، بأنّه أخفى بشكلٍ ما، العالمَ المحسوس، وفي آخر المطاف، الكائنَ البشري نفسَه، يذكُر مقطعاً من مختصرٍ خصَّه به إرنست ناجل (Ernest Nagel): «نظريات الفيزياء ليست بدائل عن الشمس والنجوم والأنشطة المتعددة للأشياء المحسوسة (concrètes). ولكن لماذا يجب علينا أن نتوقَّع، كما ينبغي، بأن نُستثار [بواسطة] الخطاب؟» فوراء الاعتراضات ضد تبنّي العلم، لما كان يدعوه جاك مونو[34] (Jacques Monod) بـ «مسلّمة الموضوعية»، فإن التخفيض (dévaluation) أو الإلغاء بلا قيد ولا شرط، المفترض بهما أن ينجما عنها لصالح عالَم المظاهر المحسوسة، ووراء الانقطاع المُقام بين العالَم الموضوعي للعلم والواقع الإنساني، وأشياء أخرى من الجنس نفسه، يمكننا التساؤل عما إذا كان ما نجده ليس دائماً تقريباً هذه الرغبة في أن نُستثار، إذا أمكن، ليس بالأشياء بذاتها وحسب، بل بالوصف الذي نعطيه لها أيضاً.

---

(34) جاك مونو (1910 - 1976) عالم أحيائي وكيميائي فرنسي، له مؤلف مشهور بعنوان: (1970) *Le Hasard et la nécessité* (م).

3 ـ الكمّية والشكل[35]

في اللائحة عن الكيفيّات الأوّلية، التي تغيَّرت، فوق ذلك، مع المؤلفين والحقب، نجد خصائص مثل الصورة[36] (figure) أو الشكل، ليست كميّات ولا يبدو أيضاً أنها يمكن أن تُختزل بكمّيات. «إن ما ندعوه في العادة شكلاً، هو دائماً، بالتحليل الأخير، انفصال (discontinuité) كيفيّ على خلفيةٍ ما متّصلةٍ»[37]. ثمة في الشكل شيءٌ ما يبدو من نوع كيفي ذاتياً (intrinsèquement) ولااختزالياً (irréductiblement). «أنا بلا شك مقتنعٌ تماماً، يقول توم مفسراً قولَه، بأنَّ الكيفي هو أكثر بكثير من كمّيٍ زهيد (médiocre). كل الطوبولوجيا أو هندسة المواقع[38] يجب صبُّها في فصل الأمثلة الخاصة بهذا الاقتناع. بِمَ تتميَّز الكرة عن الطابة؟ (la boule) هذا ليس بالحقيقة كميّاً. بِمَ تتفرّق الدائرة عن الأسطوانة (le disque)؟ ليست هذه مسألةَ كميّةٍ، إنها مسألةُ كيفيةٍ» (ص 79). ليس ضرورياً بالتأكيد أن نقسِّم (partager) بالكامل تصوُّراتِ توم (Thom) الفلسفية والمعرفية (épistémologique) للاقتناع بأن، من بين كل الإحالات المنافية للعقل (les absurdités) الصادرةِ بانتظام حول العلم، الإحالةُ التي تقول أن لا علاقة للعلوم إلاّ بالكمية وإنها لا تهتم بالكيفية البتّة، هي الأكثر إفراطاً في التبسيط والأقل دراية.

---

(35) forme؛ أو هيئة (م).

(36) هذه ترجمة حديثة للعبارة ولسابقتها. علماً أن المترجمين السريان القدماء، ومن بعدهم الفلاسفة العرب والأوروبيون، جعلوا الصورة (بالمعنى الأرسطي للعبارة) أي forme، بمقابل المادّة؛ إلاّ أن المؤلف لا يبدو أنه يميز بين العبارتين في قوله «الصورة أو الشكل» (م).

(37) René Thom, *Prédire n'est pas expliquer*, [entretien avec] Emile Noël; [avec la collab. d'Alain Chenciner], collection la question (Paris: Editions Eshel, 1991), p. 35.

(38) la topologie الطوبولوجيا، أو هندسة المواقع، أو الهندسة اللاكميّة، أي دراسة المواقع الهندسية بصرف النظر عن أشكالها وأحجامها (م).

ما أُشيرَ إليه في هذا الصدد الآن ليس صحيحاً بشكل جليّ في ما يخصّ العلم الذي به يبدو ذلك الأكثرَ قُرباً من الحقيقة، أي الرياضيّات. لقد أصرَّ توم بانتظام على واقع أن نظرية الكوارث لم تكن نظريةً كمية، وفضلاً عن ذلك، كان هذا هو السببَ الذي كان يجعل المختصّين في الرياضيات التطبيقية الذين يبغون القدرة على الحصول على معطيات عددية، يميلون إلى مقاطعتها. حالة الفيزياء هي بلا شك أكثر تعقيداً، لأن هدفها يمكن أن يبدو أنّه طلبُ التوصُّل في كل الأحوال إلى صوغ قوانين كميّة دقيقة. يقوم توم بالطبع، بمرافعة دفاعية هنا أيضاً، لردّ الاعتبار إلى وجهة النظر الكيفية ولإعادة تقديمها؛ ولبلوغ مأربه يقترح اللجوء مجدداً إلى المعنى المجرد للصورة، ولكن هذه المرة، كما كان الحال مع لايبنتز[39] (Gottfried Wilhelm Leibniz) سابقاً، إلى معنى الصورة الأرسطية. دائماً، هناك دلالة واضحة في أنّ إعادة تأكيد استقلالِ الكيفية وخصوصيتها غير القابلة للاختزال، ضد الكمية الفائقة القوة والدائمة الحضور تأخذ بشكل أو بآخر، شكل عودة إلى النموذج الأرسطي. ثمة بالتأكيد وراء هذه المجابهة بين وجهة نظر الشكل وتلك المتعلقة بالكميّة، رهانٌ إبستيمولوجي كبير. الفيزياء الكيفية، كما يتصوَّرها توم، هي التي تخصُّ المعقوليةَ (l'intelligibilité) والتفسيرَ بامتياز بالنسبة إلى صوغ القوانين الكميّة الدقيقة وبالنسبة إلى التنبُّؤ (la prédiction). التفسير هو بالضبط شيء آخر يختلف تماماً عن الوصف بعبارات كميّة دقيقة، وعن استعمالِ ذلك للتنبُّؤ.

إن التمييز بين الكيفية والكمية يعبُر، كما قلتُ، منطقةَ الكيفيات المعتبَرة إجمالاً الوحيدةَ القادرةَ على أن تؤدي دوراً فاعلاً في التفسير

(39) غوتفريد فيلهلم لايبنتز (1646-1716) فيلسوف وعالم ألماني (م).

السببي للظواهر، أي الكيفيات الأوليَّة ذاتها. يحدث للايبنتز أن يقول إنّ الكيفية والكمية تتقابلان تماماً كما الشكل والعِظَم (المقدار): «المخيلة تتعلّق عموماً بشيئَين: الكيفية والكمية، أو العِظَم والشكل أيضاً؛ وبموجب ذلك يُقال عن الأشياء بأنها متشابهة أو غير متشابهة، متساوية أو غير متساوية. وإن اعتبارات التشابُه (la similitude) سواء أكانت تنتمي أقلّ إلى **العلم** الشامل[40] منها إلى المساواة، فإن ذلك ينجم بوضوح عن واقع أنَّ **العلم المختصّ** (Mathesis specialis)، كما هو الحال في الهندسة، يدرس في الأغلب تشابهات الصور»[41]. يمكن أن نلاحظ أن لايبنتز يعيد هنا فكرة أرسطو القائلة إن الخاصية التي تميّز الكيفيات عن الكميّات هي كون الكيفيَّات يمكن أن يقال عنها فقط إنها متشابهة أو غير متشابهة، بينما الكميات يمكن أن يُقال عنها إنها متساوية أو غير متساوية. التشابه المقصود هنا هو تشابُه الصور الهندسية. يلاحظ لايبنتز أنَّ التشابهات يمكن أن تُعرَف أحياناً بواسطة أعظام: صورتان، مثلَّثان مثلاً، هما متشابهتان عندما تكون الزوايا المتناظرةُ (correspondant) متساويةً، أو عندما تكون أيضاً الأضلاع المتناظرةُ تناسبيةً (proportionnel). عكسياً، الأعظام يمكنها أن تُكتشَف أحياناً بالتشابهات، كما على سبيل المثال عندما تكون أعظامُ الزوايا معروفةً بتشابهاتٍ بين صور، وأعظامُ الأعداد، بتماثُلات (identités) بين نِسَب (ص 349). ولكن، بالطبع، بما إن الطريقة الأكثر ملاءمة لمعرفة الكيفيات الهندسية تقوم أحياناً على المرور

---

(40) Mathesis generalis، مذكورة في النص باللاتينية، وتعني حالة فرضية لعلم شامل سابقة لظهور العلم الدقيق، أو العلم المختص، كالرياضيات كما رآها لايبنتز وديكارت؛ أو كما كانت الخيمياء (l'alchimie) السابقة بالنسبة إلى الكيمياء (la chimie) اللاحقة (م).

(41) G. W. Leibniz, *Opuscules et fragments inédits,* publiés par L. Couturat (Hildesheim: Georg Olms, 1966), p. 348.

بكميّات مرتبطة بها، وبالعكس، فإن ذلك لا يغيّر شيئاً على العموم، في التميز الواقعي بين الكيفية والكمية ولا في ثنائيّتهما الأساسية.

يطرح لايبنتز على نفسه أيضاً وبوضوح السؤالَ حول معرفة ما إذا كان باستطاعتنا أن نقول عن كل كيفيَّة بأنها كميّة: «وإذ إننا نقول بأن الدائرية[42] هي انتظام على نمط واحد (uniformité)، وإنَّ الدائرية هي سُطوحَة[43] (planities)، فهل يتيح لنا ذلك القولَ بأن الدائرية هي انتظامٌ سُطوحةٌ؟ ألا نبدو أننا نخلط وظائف المقولات (prédicaments) بطريقة تمكّننا من القول إنَّ كيفيةً ما، هي كميّة؟ إنها كمية إذ بطريقةٍ ما من واقعِ أنَّ الذي هو ما (ex eo quod, quis est qualis)[44] ينجم أنَّه

(42) la circularité: صفة لما هو دائري، أو لتفكير، أو لتحديد دائري.

(43) la planitude، صفة لما هو مسطّح، أو لما يقع في سطح هندسي. والعبارة الفرنسية مشتقة من مصدرها plan، إلاّ أنها غير موجودة في معاجم اللغة المتداولة، وكذلك مقابلها العربي الذي اشتققناه من المصدر سطح؛ وقد تحاشينا صيغة «سطحيَّة» التي تلتبس مع معنى مختلف. وتعريب اللفظة المنحوتة planitude بـ«سُطوحة» يماثل، مثلاً، تعريب اللفظة المنحوتة négritude بـ«زُنوجة». على أيّ حال، يبدو أن اللفظة الفرنسية هي محاولة ترجمة من اللاتينية (planities) (م).

(44) العبارة موضوعة باللاتينية في متن النص الفرنسي الذي يشرحها، أو يترجمها، فالاسم الموصول: **الذي** بالفرنسية وباللاتينية = (qui) هو أو يكون= (est) الاسم الموصول المشترك ما بالفرنسية (quel)، وباللاتينية (qualis) و«ما» (للأشياء) أو «مَن» (للأشخاص) أو «أيّ»؛ مثل: «أيّ شيء هو؟»، أو «ما هو»؟ أو مَن هو؟» فالعبارة الفرنسية du fait que qui est quel، تعني أن بسبب مطابقة qui وquel (وكلمة qualité الفرنسية التي نترجمها «كيفية»، هي مشتقة من الكلمة اللاتينية qualis التي تعني بالفرنسية (quel). ويفترض المؤلف أن اللغة بذاتها (اللاتينية، وهي من أهمّ أصول اللغة الفرنسية، واللغات الأوروبية الأخرى تالياً) تحمل تضمين الكيفية للكمّية، وتَلازُمها. ولأن qui هي quel، ينجم عن ذلك il est combien. والجملة الفرنسية، من دون العبارات الاعتراضية اللاتينية، هي هكذا: «du fait que qui ... est quel, il résulte qu'il est combien». وصيغة الترجمة العربية هنا ستبدو ركيكة في مطلق الأحوال، ولكن ليس على حساب الدقة، في نقل المعنى الأصلي. لقد ترجمنا عبارة qui est quel، هكذا: الذي (qui) هو (est) ما (quel). والمؤلف يغوص في هذا المنحى اللغوي انطلاقاً، ربّما، من كون لايبنتز، الفيلسوف الألماني، هو من أوائل الفلاسفة الذين كتبوا الفلسفة بلغة أوروبية غير اللاتينية. والغريب أنه كتبها بالفرنسية لا بلغته الألمانية! (م).

كَـمْ[45] (quantum). وماذا بعد ذلك؟ يجب علينا فقط ألاّ يكون باستطاعتنا القول إن كل كيفية هي كمية» (ص 391). يؤكد لايبنتز أنه يمكن أن يوجد أيضاً في المجرَّدات[46]، كما في المجسَّدات[47]، إسناداتٌ هي، ببساطةٍ، عرَضيةٌ. إنها الحال مثلاً عندما نقول عن انتظام ما (انتظام دائرة) إنّه سُطوحةٌ أيضاً. الشيء ذاته يكون صحيحاً عندما نقول عن كيفيةٍ معيَّنة إنها كمية. إنها كمية إنْ كان واقع ما يجعلها هذه الكيفية الدقيقة، يجعل منها في الآن ذاته **كمِّيةً**[48] (un quantum). فالمنطوق: «الكيفية هي كمية» له إذاً وضع مشابه لوضع منطوق يقوم بحَمْل[49] عَرَضيّ في المطلقات (les abstraits)، مثل «الانتظام هو سطوحةٌ»[50] «uniformitas est planities»، وليس مشابهاً لمنطوق يقوم بحَمْل جوهري (essentielle) مثل «الاخضرار هو لون»[51] «viriditas est color».

في ختام الفصل المخصَّص للكميّة في كتاب **المقولات**، يفسّر أرسطو قائلاً بأن ما يكوِّن، أكثر من أيّ شيء آخر، الصفةَ الذاتية للكميّة هو كونُنا نستطيع أن ننسب لها المُساوي واللاَّمُساوي (l'égal et l'inégal). «أكثر من أيّ شيء آخر» تعني هنا، على سبيل المثال، أكثر من كون الكميّة لا نقيضَ (contraire) لها وليست قابلةً للأكثر والأقلّ (يعني أرسطو بذلك أن شيئاً طوله ذراعان، ليس أكثر أو أقل

(45) إنَّه كَمْ = il est combien؛ وباللاتينية = quantum؛ أي سؤال الكميّة (م).

(46) المجرَّدات = abstracta؛ والعبارة في النص هي باللاتينية وحسب (م).

(47) المجسَّدات = concreta؛ والعبارة في النص هي باللاتينية وحسب (م).

(48) un quantum؛ مذكورة باللاتينية فقط، كمِّية، أو كمْ (اسم استفهام) (م).

(49) prédication، أو إسناد، أي نسبة محمول (نعت) إلى موضوع (فاعل) في قضية منطقية؛ مثلاً، زيد (موضوع أو فاعل) هو كاتب (محمول أو نعت) (م).

(50) مذكورة باللاتينية وحسب (م).

(51) مذكورة باللاتينية وحسب (م).

طولاً بذراعين من شيء آخر له الطول ذاته، بينما شيئان يمتلكان الكيفية ذاتها، مثل شيء ساخن وشيء آخر بارد، فأحدهما يمكن أن يقال عنه إنه أقل أو أكثر سخونةً من الآخر). واقع أننا نعتبر أن احتمال أن يُنسَب لها المُساوي واللامساوي يشكّل الخاصيّةَ (la caractéristique) المحدِّدةَ (définissante) للكميّة، قد يعطي انطباعاً بإثارة مشكلة. يشير أرسطو إلى أن ما يجعل من خاصيّةٍ كميةً، هو أنَّ إذا كان **أ** و**ب** يؤلفان اثنين من شروحها بالأمثال (exemplifications)، يكون عندنا **أ** = **ب** أو لا (**أ** = **ب**)، بمعنى آخر **أ** > **ب** أو **أ** < **ب**. والحال أننا نقول في العادة عن رجلين أنَّ أحدهما حكيم بقدر الآخر، أو شجاع بقدر الآخر، أو كريم بقدر الآخر. ألا يعرّضنا ذلك لأن نجعل من الحكمة ومن الشجاعة ومن الكرم كميّات؟ نقول أيضاً بأن جسماً ما يكون أو لا يكون ساخناً بقدر جسم آخر. غير أن أرسطو يصنّف الحرارة، وكذلك أيضاً الشكل، في مقولة الكيفيات. ويعترف بطبيعة الحال بوضوح بأن بعضَ الكيفيات يقبل الأكثر والأقل. «شيء أبيض يُقال عنه، فعلاً، إنه أكثر أو أقلّ بياضاً من شيء آخر، وشيء صائب، أكثر أو أقل صواباً من شيء آخر» (كتاب **المقولات**، ص 51). بالمقابل، ليس من المؤكَّد أن الكيفيات نفسها، العدالة والصحة مثلاً، تقبل الأكثر أو الأقل: «كل ما يمكننا قوله، هو أن شخصاً يتمتَّع بصحة أقل من شخص آخر، أو بعدالة أقل من آخر؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى قواعد اللغة ولملكاتٍ أخرى» (كتاب **المقولات**).

بما إن قبول الأكثر والأقل لا ينتمي إلى كل الكيفيّات، فلا يمكن اعتباره سمةً خاصة بالكمية. إنَّ ما يشكل ما هو خاص بالنسبة (le propre de...) إلى الكيفية هو أن نرى أنفسنا ننسب الشبيهَ وغيرَ الشبيه (le semblable et le dissemblable). يقول أرسطو: «**الشبيه** أو

غير الشبيه يُقال على الكيفيات لا غير» (ص 52). لكن من الواضح أنّ باستطاعتنا أن نطبّق على شكلين هندسيّين، مثلّثين مثلاً، ليس فقط خاصيَّةَ التماثل (similitude) أو عدم التماثل (dissimilitude)، بل خاصيّة المساواة وعدم المساواة أيضاً. ينبغي إذاً، على ما يبدو، اعتبارهما كيفيَّات وكميّات معاً.

ربَّما يعتبر أرسطو ضمناً أننا لا يمكن أن نسمّي متساوية أو غيرَ متساوية، بالمعنى الدقيق للعبارة، وبالتالي معالجتها ككميات بحصر المعنى، إلاّ الأشياءَ التي يمكن أن تُقاس. وإذا كنا غير قادرين على القيام بذلك، فلا يجوز أن نتكلم، بدقة تامة، إلاَّ على التشابه وعدم التشابه. وبما إن الحكمة والشجاعة والكرم هي أشياء لا يمكن قياسها، فمن الأفضل، والحالة هذه، أن ندعوها ببساطةٍ شبيهةً وغيرَ شبيهة. يقول أرسطو إن المِلك [أن يكون له][52] (δια'θεσις) لا يمكن أن يوصف بالمُساوي وغير المساوي على الإطلاق، بل بالشبيه وغير الشبيه فقط، ويقول الشيء نفسه عن الأبيض (ص 28 ـ 29). إلاَّ أنه لا يمعن النظر، ضمن هذا السياق، في حال الكيفيات كالحرارة والشكل، التي قد تبدو الإجابة عنها أقل وضوحاً بكثير.

إذا قلنا إن موضوع القياس (la mesure) هو دراسةُ العلائق الكمية بشكل عام، وإننا نطلق عبارةَ «علائق كميّة» على كل العلائق التي يمكن وصفها بأنها علائق من نمط «أكبر من»، «مساوٍ لـِ. . .» أو «أصغر من»، يجب أن نقول بأن عباراتٍ مثل «أثقل من»، «بقدر طول كذا»، ولكن أيضاً عبارات «ليس جميلاً بقدْر كذا» أو «أكثر ذكاءً من»، تعني جميعُها علائقَ كميّة. يمكننا مع ذلك استبدالها بسهولة بعبارات مثل «أكبر وزناً»، «مساوٍ بالعظَم طولاً»، «أقلّ جمالاً بكثير»، «وأكبر في الذكاء». يمكن لكارناب أن يقول بأن مفهوماً من

(52) disposition، باليونانية (δια'θεσις) مذكورة في النص (م).

نمط «أكبر من»، «مساوٍ بالعظم لـ...» أو «أصغر من»، ليس بالضرورة مفهوماً كمّياً، ويمكن أن يكون مفهومَ مقارنة ليس إلاً. المفهوم «أذكى من،» مثلاً، لا يمكن أن يكون مفهوماً كمياً، بحصر المعنى، إلاّ إذا كان بإمكاننا القول عن شخص معيّن ليس أنه أذكى من شخص آخر وحسب، بل أيضاً أنه، مثلاً، أذكى مرتين أو ثلاث مرّات. يمكن في هذه الحال أن نتردّد حول مسألة معرفة إذا ما كان ينبغي علينا أن نقول عن بعض التحديدات بأنها كميّة، إنما غير قابلة للقياس أو، على العكس من ذلك، بأنها ليست كميات بالحقيقة.

عندما تساءل لايبنتز كيف يمكن للكمية أن تُطبَّق على المجرَّدات، أخذ مثَل الحرارة التي هي خاصيةٌ بحيث إن حرارةً يمكن أن يُقال عنها، في بعض الحالات، إنها أكبر مرَّتين من حرارةٍ أخرى، ويفسِّر على النحو الآتي العبورَ من «**أ** هي أكثر حرارةً بمرتين من **ب**» إلى «حرارة **أ** هي أكبر بمرتين من حرارة **ب**»: «من البديهي أنَّ واقع أن تكون **أ** ساخنة هو حرارة هذه الـ **أ** ذاتها. لهذا السبب، إذا كان واقعُ كون **أ** ساخنةً هو بالنسبة إلى واقعِ كونِ **ب** ساخنةً كنسبة 2 على 1، فحرارة هذه الـ **أ** نفسِها تصبح إذاً ضعفَ حرارة **ب**. ولكن يجب أن نرى، بالإضافة إلى ذلك، بأيّ شكلٍ واقعُ **أ** أن تكون ساخنة يمكن أن يكون بالنسبة إلى واقع **ب** أن تكون ساخنة، كنسبة عدد إلى عدد. إن ذلك يحصل إذاً بواقع أن السبب الذي يجعل بعملٍ منتظم (action uniforme) أن تكون **أ** ساخنة، يجعل بالعمل المستمر عينه < مرةً واحدة حتى الآن > ، أن تكون **ب** ساخنة، أو أن العلامةَ التي نعرف بواسطتها أن شيئاً ما ساخنٌ هي متّصلةٌ، ومضاعَفةٌ في الواحد عمَّا هي عليه في الآخر. إلاّ أن حذراً شديداً هو ضروري في هذه الأشياء، ما يجعل آلات قياس الحرارة (les thermomètres)، على الرغم من أنها علاماتٌ لدرجات الحرارة، لا يجوز لها، مع ذلك، أن تكون منقسمة على النحو ذاته» (ص 390).

4 ـ ماذا يعني أن «نقيس»، وماذا يمكن أن نقيس؟

المقطع الذي ذكرناه للتّو للايبنتز، كما الملاحظات الختامية لأرسطو في فصل كتاب **المقولات** عن الكميّة، يمكن اعتبارها كإسهام جنيني في تطوير ما يمكن تسميته اليوم «بمنطق القياس» (logique de la mesure). ولكن من وجهة نظر تاريخية، جاء إنشاء «منطق قياس» حقيقي، كما يحصل في الأغلب، متأخراً نسبياً، ولم يتدخَّل إلاّ بعد تطوُّر طويلٍ جداً واستعراضيٍّ جداً معاً، لمجالات التطبيق والتقنيات ووسائل القياس (les procédés de mesure). كان لابدّ من الانتظار زمناً طويلاً للتوصُّل إلى صوغ ما يمكن تسميته بـ «مسلّمات القياس» (les axiomes de la mesure) أو «مسلّمات الكميّة». نعتبر عموماً أن القطيعة الحاسمة نفَّذها ماخ[53] (Ernst Mach) مع تحليلاته للمفاهيم الفيزيائية الكميّة، مثل مفاهيم الكتلة (la masse) أو الحرارة، ونذكر بكثرة، كإسهام نموذجي، الفصلَ 3 من كتاب *Prinzipien der Wärmelehere* (1896)[54] حول **نقد مفهوم الحرارة**[55]. ولكن هلمهولتز (Hermann Helmholtz) طبع قبله بحوالى عشر سنوات، عام 1887، نصّاً بعنوان: *«Zählen und Messen, erkenntnistheoretisch betrachtet»*[56] يشكّل أيضاً واحداً من الأعمال الكلاسيكية في الأدب المخصَّص لمسألة

---

(53) إرنست ماخ (1838 - 1916) فيلسوف وفيزيائي نمساوي. فلسفته التجريبية النقدية empirico- criticiste محاولة لتفسير مجمل التجربة انطلاقاً من الحواس والوظائف (أي القوانين العلمية) التي تربطها، مُقصياً مفاهيم الجوهر، والسببية... نقده لمبادئ ميكانيكا نيوتن كانت ذات تأثير كبير في أفكار إينشتاين (Einstein) (م).

(54) عنوان الكتاب مذكور بالألمانية فقط وترجمته الفرنسية (انظر الحاشية الآتية) هي: **نقد مفهوم الحرارة** أما ترجمته الحرفية فهي: مبادئ نظام الحرارة (م).

(55) *Critique du concept de température.*

(56) أي **العدُ والقياس من وجهة نظر معرفية**. وهرمان هلمهولتز (1821 - 1894) فيزيائي وفيزيولوجي ألماني أعلن مبدأ الطاقة وتخزينها. هو من أكثر العلماء تعدداً في المواهب =

القياس. منذ ذلك الحين ظهر عدد لا بأس به من الأعمال حول هذه المسألة. نورمان كامبل (Norman Campell) الذي سبق لي ذكره في هذا البحث، طبع عام 1921 كتاباً بعنوان[57]: *Physics: The Elements* يُعتبر القسم الثاني منه في الأغلب أحدَ السجالات الأكثر اكتمالاً المتوفّرة حول المسألة، وألحقَه عام 1928 بكتاب آخر بعنوان: *An Account of the Principles of Measurement and Calculation*[58]. ولكن ليس حول هذا الموضوع ـ الذي يُحتمل أن يكون، فضلاً عن ذلك، ناقصَ التقنية في هذا المضمار ـ ما أرغبُ التوقف قليلاً ضمن الوقت المتبقّي لي.

واضحٌ في العلم الحديث أنَّ تطوُّر المنهجيات الكمية تكيَّف بقدرٍ كبير بواسطة تقدُّم تقنيات القياس. ولكن الصحيح كلياً أيضاً القول إن تطورُ تقنيات القياس أصبح بقسم أساسي منه ممكناً بفضل تقدُّم البحث التجريبي نفسه، إذ كما قال كامبل، «السياقُ الذي يرتكز على اكتشاف أن خاصيةً معيَّنة هي قابلةٌ للقياس (...) وعلى إنشاء سياق يتيح قياسَها، هو سياق يرتكز كلياً على البحث التجريبي» (ص 119). إن الفرق بين منهج القياس الذي يسميّه كامبل «أساسياً» (fondamentale) (مثل ذلك المطبَّق مثلاً في قياس الوزن) والمناهج التي يسميها «مشتقة» (dérivés) أو «تابعة» (dépendants) (مثل ذلك المطبَّق مثلاً في قياس الكثافة) هو أنَّ الثانية هي نتاجُ البحثِ العلمي الواعي وترتكز على اكتشاف القوانين التجريبية المعبَّر عنها بألفاظ عددية. إن القياس المشتقّ، يقول كامبل، هو «القياس الذي يتمّ بواسطة ثوابت (constantes) في قوانين عدديّة».

= في حقول معرفية مختلفة ومتباعدة، وتنوعاً في الاكتشافات العلمية في الفيزياء، والفيزيولوجيا، وعلم النفس، وعلم الموسيقى والأصوات، والذرة، والبصريات (م).

(57) أي «الفيزياء: العناصر» (م).

(58) أي «جردة بمبادئ القياس (أو الكَيْل) والحسبان» (م).

كل الخصائص التي قيست (أو، في كل الأحوال، القابلة للقياس) في العصر ما ـ قبل ـ العلمي (préscientifique)، كانت تقاس بالسيرورة (processus) الأساسية فقط. هذا صحيح بالنسبة إلى الوزن والطول والمساحة والحجم ومُدد (périodes) الزمان. القوانين التي يرتكز عليها احتمالُ قياسها هي قريبة من الحس المشترك (le sens commun) وتمكَّنتْ بالتالي من أن تُكتَشَف في مرحلة باكرة نسبياً. الخصائص القابلة للقياس بالسياق الأساسي هي جميعها الخصائص التي يمكن أن نطبِّق عليها القواعد الثلاث الآتية: **1** ـ جسمان مماثلان، قياساً على هذه الخاصية، لجسم ثالث هما متماثلان لبعضهما؛ **2** ـ بإضافتنا تباعاً أجساماً، يجب أن يكون بإمكاننا إنشاء سلسلة نموذجية (une série standard) بحيث، قياساً على الخاصية المعتبرَة، لأيّ جسم آخر نبغي قياسه، فإن واحداً من حدود السلسلة (termes) سيكوَن مماثلاً لهذا الجسم. **3** ـ متساوون يُضافون إلى متساوين يُنتجون حواصل (sommes) متساوية.

الجديد فعلاً الذي أتى به العلم هو اكتشاف واقع أن كثرةً من الخصائص غيرِ القابلة للقياس بالمنهج الأساسي، والتي لا يبدو بالتالي أنها قابلة للقياس البتة، كانت مع ذلك قابلة فعلاً بأن تُقاس بمناهج مشتقَّة تعتمد على قوانين تجريبية معقَّدة إلى حدٍ ما. يعتقد كامبل بأنّ، حتّى القرن الثامن عشر، المثلَين الوحيدين حول الخصائص المُقاسة بمنهج مشتقّ التي لم تكن قابلة للقياس بالسيرورة الأساسية، كانا الكثافة (**la densité**) والإسراع الثابت (**l'accélération constante**). يعتقد كون[59] (Thomas Kuhn) أن مجموعة كبيرة من

(59) Thomas S. Kuhn, "The Function of Measurment in Modern Physcial Science," in: Thomas S. Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific* =

التجارب المخصوصة التي كان مؤرخو العلوم في القرنين السابع عشر والثامن عشر معتادين على تقديمها كأمثلة نمطية للقياس، كانت فعلاً تجارب كيفية أو غير عددية. التجربة **الكيفية** كانت لها، برأيه، سيطرة واسعة على المراحل الأولى من تطوُّر الفيزياء الحديثة، واستمر لاحقاً بأداء دور أكثر أهمية مما يُعتَقد على العموم. إن القياس، في آخر المطاف، لم يؤدِ سوى دور محدود في العلوم التي يمكن أن ندعوها «بيكونية»[60] (baconiennes)، وهو لم يجد فعلاً مكانته في الفيزياء إلاّ خلال القرن العشرين. لم يصبح القياس، بمعنى ما، التطبيقَ التجريبي بامتياز إلا حوالى عام 1840. لا أعرف إذا ما كان ذلك صحيحاً. ولكن الصحيح مؤكداً هو أن ابتكار مناهج مشتقة أَخضعَ للقياس عدداً هائلاً من الخصائص الفيزيائية، وغير الفيزيائية أيضاً التي كانت تبدو **قبْلياً** (a priori) بمنأى عن كل إمكانية تحديدِ (détermination) كميّة، ومن ضمنها خصائص، كاللون، كان يمكنها إعطاء انطباع بأنها تقدّم بشكلٍ ما النموذج الأصلي (le prototype) «للكيفية» الخالصة. وشجع أيضاً بقوّة فكرةَ أن لا حدود على الأرجح لما يمكن أن نأمل في أن ننجح بقياسه يوماً. إن كانت إمكانية قياس خاصية ما، هي أيضاً، كما يُعتقد عموماً، ما يجعل هذه الخاصية قابلة للمعالجة العلمية، فإنّ امتداد

Tradition and Change (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1977), = pp. 178 - 224.

(60) نسبة إلى الفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون (Francis Bacon) (1561 - 1626) الذي كان من أوائل الذين حاولوا الخروج من الفلسفة الأرسطية والفلسفة السكولاستية التي كانت سائدة في القرون الوسطى، وذلك بوضعه أسس المنهج الاستقرائي والاختباري، بخاصة في كتابه الشهير **الأورغانون الجديد** (1620) (*Novum Organum*). البعض يرى أن رؤيته هي ما قبل علمية لأنه كان يجهل دور الرياضيات في العلوم الحديثة، وبهذا المعنى تُنعت العلومُ ما قبل الحديثة «بالبيكونية»، وآخرون يرون فيه مؤسساً، قبل ديكارت، للفلسفة الحديثة (م).

ميدان ما هو قابل للقياس يكون قد تلاقى مع غزو تدريجي لعالم الكيفيات بواسطة المقاربة العلمية، وهي ظاهرة تم تأويلها في معظم الأحيان كنوع من اختزال الكيفية إلى الكمية. لقد قيل: لا علم إلاّ بما هو قابل للقياس، وإن كان صحيحاً أنه إن صار في يوم من الأيام كلُّ شيء مُقاساً، فكل شيء يغدو قابلاً للفهم علمياً أو، في مطلق الأحوال، قابلاً للخضوع للسيطرة.

يلفت كُون إلى أن واجهة مبنى البحوث في مجال العلوم الاجتماعية، في جامعة شيكاغو، تحمل كتابةً منقوشة في الحجر مستوحاةً من كلام للورد كلفن[61] (Lord Kelvin)، تقول: «عندما تعجز عن التعبير عنه بالأعداد، تكون معرفتك به ضحلةً وغيرَ مُرْضِيَة». ولكن يكفي أن نأخذ بالاعتبار النقاشات التي جرت حول ما يمكن تسميته «الثقافتين» لكي ندرك أن ممثّلي الثقافة الأدبية والإنسانية يميلون إلى الاعتقاد بأننا حينما نعبّر عن المعرفة بالأرقام، فإن هذه المعرفة تظهر بالأحرى، وتماماً، فقيرةً وغيرَ مُرْضية. ثمة نزاع أساسي مستمر بين العلماء الذين ننسب إليهم، خطأً أو صواباً، أنّهم ينزعون إلى تكميم[62] كل شيء، والأدباء الذين يفضّلون ألا يكون شيء كذلك، أو أنهم مقتنعون، على أي حال، بأن المناهج الكمّية، لا يمكن، ولا يجوز لها خصوصاً، أن تُطبَّق على الأشياء المهمّة فعلاً.

---

(61) لورد كلفن (1824 - 1907)، اسمه وليام طومسون (William Thomson) فيزيائي إنجليزي، له اكتشافات متعددة في الديناميكا الحرارية (Thermo-dynamique). وهو أول من وضع تعريفاً علمياً للحرارة؛ كان له السبق في تبيان أن الحرارة هي عِظَم قابل للقياس (م).

(62) كمَّم = quantifier؛ تكميم = quantification. كلا الفعل والاسم هما مشتقّان، في اللغتين، من اللفظة الأصل: كم، أو الكمّ، أو الكمّية؛ ومرادفها في اللغة المقابلة (م).

5 ـ قدوم الاحتمال وغزو العالم الإنساني من قِبَل العدد والقياس

لن أباشر هنا، ولو بشكل مقتضب جداً، باستعراض تاريخ تطوُّر تقنيات القياس ومفهوم القياس ذاته، في العلوم التجريبية. ثمة حدث يبدو لي في غاية الأهمية بشأن المسألة التي نعالجها يتمثَّل بالمناهج الإحصائية الابتدائية في دراسة الظواهر الإحيائية والاجتماعية والنفسانية التي قام بتطبيقها كيتليه[63] (Adolphe Quételet) أوَّلاً، ومن بعده غالتون[64] (Francis Galton). إسهام كيتليه هو من هذه الناحية، أكثر أهمية أيضاً ممَّا يُعتقد عموماً، بسبب تقرير عن مؤلَّفه طُبع عام 1850، وضعه جون هيرشل[65] (John Herschel) الذي وسَم إدخالَ نظريَّةِ الإحصاء القاريَّة[66] في العلم البريطاني. هذا التقرير أبهَر، على أيِّ حال، ماكسويل[67] (James Maxwell) بشكل كبير،

---

(63) أدولف كيتليه (1796 - 1874): عالم إحصاء ورياضي وفلكي بلجيكي. مؤسس مرصد بروكسل الفلكي. كان أول من نظَّم مؤتمرات دولية وأوَّل من قام بتطبيق نظرية الاحتمال (théorie des probabilités) والمناهج الإحصائية على العلوم الإنسانية والسياسية (م).

(64) فرانسيس غالتون (1822 - 1911): عالم نفس وفيزيولوجي وأناسي إنجليزي، من أقرباء العالِم الشهير داروين (Darwin) من ناحية الأخوال، كان من أوائل الذين قاموا بتطبيق المنهج الإحصائي في البحوث حول الوراثة والفروقات الفردية، بخاصة في علم النفس. ودرس مستوى الذكاء عند الأفراد بواسطة معايرة الروائز والاختبارات (étalonnage des tests). أحد مؤسسي علم النسالة (l'eugénisme) (م).

(65) جون هيرشل (1792 - 1871): عالم فلك إنجليزي، له أبحاث مهمة حول السدائم الفلكية (les nébuleuses) والنجوم المزدوجة؛ وضع أوَّل مقياس لأضواء النجوم؛ وهو ابن الفلكي الشهير وليام هيرشل مكتشف كوكب أورانوس عام 1781 (م).

(66) (continentale)؛ أي التي تنتسب للبرّ الأوروبي أو القارة الأوروبية.

(67) جيمس كلارك ماكسويل (1831 - 1879): فيزيائي اسكتلندي، وضع المعادلات العامة للحقل الكهرومغناطيسي التي هي تطبيق لنظريته الشهيرة في كهرومغناطيسية الضوء (1864) (م).

إذ أسهم في إقناعه بأن «المنطق الحقيقي لهذا العالَم هو حساب الاحتمال»، بحسب هذه العبارة التي استعملها بذاته في إحدى رسائله إلى لويس كامبل. وبعكس ما يحصل في أغلب الأحيان، فإن علم الفيزياء هو الذي استوحى هنا المثَل الذي قدَّمته العلومُ الإنسانية، وهذا ما سيثير في فترة لاحقة قريبة قدومَ ما ندعوه بالميكانيكا الإحصائية (la mécanique statistique).

كان بوسع فرويد (Freud) تماماً، كما أظن، أن يضيف إلى لائحة الجروح النرجسية[68] الكبرى التي ذكرَها، ما حصل حينما نجح تطبيق المناهج الإحصائية المعتمد في المسائل المتعلقة بعلم النفس والأخلاق بالذات، في جعل وجهة نظر العدد والقياس تنتصر أيضاً في الشؤون الإنسانية التي كان الاعتقاد السائد لحينه أنّهما خارج ميدان عملها. إن الدور الحاسم الذي أداه في هذا المجال مفهومُ الاحتمال ونظرية الاحتمال يستحقان منّا بلا شك انتباهاً خاصاً. لقد كتَب كورنو: «إذا بقينا في نظام العلل الثانوية والوقائعِ القابلةِ للمراقبة، فنظرية الصدفة (le hasard) في الرياضيات (. . .) تبدو لنا كأوسع تطبيق لعلم الأعداد، والتطبيق الذي يبرِّر على أحسن وجه القولَ المأثور: العالم تحكمه الأعداد»[69]. كائنة ما كانت أفكار بعض الفلاسفة، فلا شيء يخوِّلنا، فعلاً، أن نعتقد بأنه باستطاعتنا تعليل كل الظواهر بالمعاني المجردة للامتداد والزمان والحركة، أي

(68) les blessures narcissiques؛ لائحة هذه الانجراحات التي أطلقها فرويد (Freud) تحوي ثلاثةَ أساسية، سبَّبتها ثلاثةُ اكتشافات علمية متتالية، **الأول**: اكتشاف كوبرنيكوس (Copernic) مركزيةَ الشمس (héliocentrisme)، بدلاً من مركزية الأرض (géocentrisme)، أرضِنا. **والثاني**: اكتشاف داروين (Darwin) تطوُّرَ الأنواع الحيّة ومنها النوع الإنساني، نوعنا. **والثالث**: اكتشاف اللاوعي (l'inconscient) الإنساني، الذي قام به فرويد نفسه (م).

(69) Mundum regunt numeri؛ مذكورة باللغة اللاتينية وحسب (م).

باختصار، بمعاني الأعظام المتَّصلة وحدها التي تنطبق عليها القياساتُ وحساباتُ عالِم الهندسة. إن أفعال الكائنات الحيّة، الأفعالَ الذكية والأخلاقية، لا يمكن تفسيرها أبداً، في الحالة الراهنة لمعارفنا، وهناك أسباب وجيهة تفيد أنه لن يكون ممكناً تفسيرها إطلاقاً بالميكانيكا والهندسة، إذ إنها لا تقع، من الجانب الهندسي أو الميكانيكي، في ميدان الأعداد، ولكنها تجد مكانها في هذا الميدان بقدر ما تكون معاني التركيب (combinaison) والحظ والعلّة والصدفة، أرقى، في ترتيب التجريدات، من الهندسة والميكانيكا، بقدر ما تطبَّق على ظواهر الطبيعة الحيّة كما على الظواهر التي تُحدثها القوى التي تتوسَّلها المادَّة اللاعضوية (la matière inorganique)؛ وبقدر ما تطبَّق، أخيراً، على الأفعال الصادرة عن تفكير الكائنات الحرَّة، كما على التقريرات المحتومة للشهوات (les appétits) والغريزة (ص 47 ـ 48).

يلاحظ كوتورا، كما نفعل غالباً، أن استعمال المناهج الإحصائية تصطدم بواقع أنَّه «لا يوجد في الواقع سوى أفراد، حيث يكوِّن كل فرد منهم وحدةً لا يمكن مقارنتها بالوحدات الأخرى». «لذا، يقول، فالإحصاء هو أيضاً عاجز عن إقامة قوانين اجتماعية كعجزه عن إقامة قوانين فيزيولوجية: إنَّنا لا نعرف أكثر عن أسباب جريمة خاصة (particulier) عندما نعرف الـ **كذا بالمئة** من المجرمين من نوع معيَّن في بلد معيَّن، وإننا لا نعرف لماذا مات رجل ما من مرضٍ ما، عندما نعرف أننا نموت **تسع مرات من عشر** بهذا المرض. بالنسبة إلى الإداري، والمشرِّع، والقائد العسكري، يمكن أن يكون هناك أنماط عامة أو مجرَّدة، وبالتالي **وحدات** مشابهة (comparable) ومخالِطة اجتماعياً (sociable). وبالنسبة إلى العالِم والفيلسوف اللذين يتخذ كلاهما الواقعَ الخاص والملموس (concret) كموضوع بحث،

لا يوجد سوى أفراد غير متشابهين[70] بالمعنى الحرفي للعبارة» (ص 534). ولكن، ما من نوعٍ من الأشياء في الطبيعة قادرٍ أن يفي، بالواقع، بالشروط المطلوبة لتطبيقٍ صحيح للعدد. الأعظام المتَّصلة والمتجانسة التي نواجهها عند دراستنا المادَّة الخام لا تنطوي على وحدات طبيعية، ولا يمكن أن تُفكِّك (décomposer) إلاَّ إلى وحدات تكون دائماً اصطناعية واصطلاحية تقريباً، ولأن أجزاءها ليست حقيقية (réelles) وذاتية (intrinsèque) فإنه يمكن فقط مماثلتها (identifier) ببعضها بعضاً. في دراسة المادة المنظَّمة، ودراسة الجماعات البشرية مثلاً، نواجه على العكس من ذلك، أفراداً يكوِّنون وحدات حقيقية وقائمة بذاتها (autonomes)، إلاَّ أن هذه الوحدات هي بالضبط فريدةٌ جداً لدرجة يصعب معها مماثلتها ببعضها بعضاً. يقول كوتورا: «فمن جهة، التوحيد هو الذي يفتقر إلى قاعدة؛ ومن جهة أخرى، المماثلة هي التي لا تجد لها أيَّ أساس» (ص 535). هذا لا يعني بالطبع أن التبسيط (simplification) والترسيم (schématisation) اللذين نحن ملزَمون بإدخالهما في كل الحالات لإخضاع الظواهر لقانون العدد، يجب أن نعتبرهما كتزويرٍ أكثرَ جسامة، أو كعنف أكثر مدعاةً لعدم القبول في حال الكائنات المنظَّمة ممَّا هو شأنه في حال المادَّة الجامدة (inerte). ما هو حقيقي هو، بكل بساطة، عندما يُطبَّق العدّ (le dénombrement) والإحصاءُ على الجماعات البشرية يمكن أن يكونا نافعَين للتدقيق (le contrôle) والإدارة (l'administration)؛ إلاَّ أنهما لا يأتيان بأي شيء للتفسير ذاته. هذا، على أي حال، ما يعتقده كوتورا الذي يرى أنه ينبغي أن نقلب المعادلة السكولاستية[71] القائلة: «لا علم إلاَّ بما هو عام»،

(70) incomparables، أو فريدَين (م).

(71) scolastique؛ أو المدرسيَّة (م).

وأن نقول، على النقيض من ذلك: «لا علم إلاَّ بما هو خاص»[72]. (ص 534، الهامش).

إذاً، الاحتمال هو الذي أتاح إخضاع العالم الإنساني نفسه لسلطة الأعداد، وعلى الخصوص، لقانون الأعداد الكبيرة. ولكن كان هناك ثمن باهظ ينبغي دفعه لقاء ذلك، هو الثمن الذي يشير إليه كوتورا. المقاربة الإحصائية التي بموجبها لا يعود يُحسَب أيُّ حساب للفرد بوصفه فرداً، إذ إن الشيء الوحيد الذي يُحسَب له حساب بعد الآن هو عدد الأفراد الذين يتمتعون بخصائص أو بتصرُّفات معيَّنة، اعتُبِرت في الأغلب وكأنها تؤكد النصر النهائي للوجه الكمّي على الوجه الكيفيّ. ولكنَّ المؤلم أكثر من ذلك هو بالضبط واقع عدم الاهتمام التام بالمظاهر الفردية للشخصية وللسلوك، الذي يتيح إبراز انتظامات (régularités) وقوانين، وحتى إدخال نوع من الحتميّة (déterminisme) والقدَرية (fatalisme) من طراز جديد، في عالم كان يزعم أنَّه متميِّز بالتمام عن العالم المادّي (le monde physique) من جرَّاء كونه متحرراً من جنس الضرورة التي تحكمه. التصرُّفات الأكثر شخصيَّةً والأكثر حريَّةً، ليست ربَّما، في آخر المطاف، على هذا النحو إلاَّ في الظاهر. وكما سيقول فونت[73] (Wilhelm Wundt) لاحقاً بأن الإحصاء كان هو أوَّل ما برهن على أن حتَّى العواطف، كالحب، تخضع لقوانين نفسانية.

---

(72) واذا شئنا كتابة هاتين المعادلتين بأسلوب فلسفة القرون الوسطى (السكولاستية الأوروبيّة، ولكن العربية أيضاً وخصوصاً) نقول: «لا علمَ إلاَّ بالكليّات» و«لا علم إلاَّ بالجزئيّات» (م).

(73) فيلهلم فونت (1832 - 1920)، عالم نفس وفيلسوف ألماني اشتُهر بأنه أوَّل من أنشأ مختبراً لعلم النفس (1879)، ومن أوائل الذين درسوا مدَّة ردود الفعل الحسّية على المؤثرات الخارجية، ومن أوائل من اهتموا بعلم النفس الجماعي (la psychologie collective) (م).

أعطت بحوث كيتليه وغالتون دفعاً قوياً لتطوُّر تقنيات القياس الأحيائي[74] والقياس الاجتماعي[75]. اكتشاف قوانين علم النفس الفيزيائي، كما تسمّى، وذلك من طرف فيبر (E. H. Weber) وفخنر[76] (Gustav Fechner)، جعلت تقنيات القياس النفسي (psychométrie) ممكنة. التوسُّع الذي يستحيل إيقافه والإتقان الثابت لتقنيات القياس، أعطيا انطباعاً بأن ما يمكن أن يبدو بأنه أكثر ما لا يُختزل من الجانب الإنساني في الإنسان، سيغدو في آخر المطاف قابلاً للاختزال إلى نظام بسيط من المعطيات العددية. في رواية: **الإنسان بلا صفات**[77]، التي كان مؤلِّفها موزيل (Robert von Musil) يهتم عن قرب بتقدُّم تقنيات القياس الإناسية[78]، يصف الروائيُّ التجربةَ الجذّابةَ التي انقاد بطلُه أورليخ (Urlich) للقيام بها، في إحدى دوائر الشرطة، بتهمة وقوفه بسوء مصادفةٍ بين الشرطة ورجلٍ سكران كانت تحاول توقيفه. الإنسان بلا صفات، كما كتب المؤلف،

---

(74) biométrie؛ أو، بالمعنى الحرفيّ، قياس الحياة (م).

(75) sociométrie؛ او قياس العلاقات الاجتماعية (م).

(76) غوستاف تيودور فخنر (1801 - 1887): فيزيولوجي وعالم نفس ألماني، انطلق من أبحاث إرنست هاينريش فيبر (E. H. Weber) حول علاقة الفيزيولوجيا بعلم النفس، وبخاصة «قانون العتبة الفارقية» (Loi du seuil différentiel) أو «عتبة فيبر» (Seuil de Weber): ليعلن معادلته حول علاقة الإحساس (النفسي) بردّ الفعل (الفيزيائي)، وقانونها الرياضي: «الإحساس (S) يتبدَّل بحسب لوغاريتم (log) المؤثِّر (E) $S = K. \log E$»، ويُعرَف «بقانون فخنر»، أو قانون علم النفس ـ الفيزيائي (Psycho-Physik) ويسمَّى أيضاً «قانون فيبر ـ فخنر» (م).

(77) روبرت فون موزيل (1880 - 1942): روائي نمساوي، درس علم النفس والفلسفة في برلين، وقدَّم أطروحة عن الفيزيائي والفيلسوف إرنست ماخ (Ernst Mach)؛ أشهر رواياته (غير الكاملة): *L'Homme sans qualités* عنوانها بالألمانية: *Der Mann ohne Eigenschaften*؛ ويمكن قراءة العنوان، طبقاً لمضمون هذا البحث: «الرجل الذي لا كيفيّات له» (م).

(78) anthropométrie؛ علم أقيسة الجسم البشري وحجم الأعضاء وأشكالها، المستعملة بخاصة في التحقيق حول شخصية المجرمين (م).

«ظلّ قادراً، حتى في تلك اللحظة، على تقدير خيبة الأمل التي كان الإحصاء قد أنزلها بشخصيّته، وطريقة تحديد الأوصاف (méthode de signalement) وقياسه أشكال أعضاء الجسم وأحجامها التي كانت الشرطة تطبّقها عليه أثارت حماسته كقصيدة حب من ابتداع الشيطان»[79]. بالطبع، إننا نفكر عموماً بإبداع شيء ما - ولو كان فعلاً من طبيعة شيطانية، فليس له بالمقابل أيّ علاقة بالشعر تأكيداً - عندما نأخذ بالاعتبار الاحتمالات (les perspectives) التي فُتحت على هذا النحو، ونوع الإحباط التام والخيبة الجذرية، التي بإمكان هذه الاحتمالات افتعالهما.

إن المسألة التي طُرحت في تلك الحقبة التي أتحدّث عنها، لم تكن، بطبيعة الحال، مسألة معرفة ما إذا كانت النفس قادرة أم غير قادرة أن تختار وحسب، بل مسألة إمكانات التدقيق [والمراقبة] الاجتماعية المتزايدة أيضاً التي يقدّمها تكاثرُ المعطيات العددية إلى السلطة السياسية. لقد تلاقى تطوُّر الإعلام الإحصائي وتحسين التقنيات الإحصائية مع بروز فكرتَي الاستواء[80] والتسوية[81]، وهذا مظهر آخر من الظاهرة التي أدهشت موزيل أيضاً. كردة فعل على ما كان يُفترض أنه طغيان العدد والمعدَّل (la moyenne)، كان لدينا ميْلٌ إلى التفكير بأن الكيفية، بحصر المعنى، لا يمكنها أن تجد ملجأً لها إلا في الاستثناء وحتّى، من حيث الأولويّة، في الانحراف (la déviance).

بالنسبة إلى موضوع التطوُّر الذي أستحضره هنا، يمكننا الكلام

(79) Robert Musil, *L'Homme sans qualité*, traduit de l'allemand par Philippe Jaccottet (Paris: Seuil, 1956), tome 1, p. 190.

(80) la normalité أو حالة سوية (م).

(81) la normalisation أو إعادة الشيء إلى حالته السوية (م).

على غزو حقيقي لعالَم كان يُنظر إليه ويُحكم عليه أساساً حتى ذلك الحين بعبارات كيفية، بالعدّ والكميّة. لقد تمّ وصف هذه السيرورة وتحليلها بالتفصيل على يد إيان هاكينغ[82] (Ian Hacking) في كتابه *The Taming of Chance* (1990). لقد لاحظ أنَّ تاريخ الاحتمال هو تاريخ نجاحٍ تحوَّلَ، في آخر المطاف، إلى انتصار حقيقي. إن أولئك الذين يمكنُ أن تغريهم مواجهة الحديث عن «نجاح فلسفي» كمبالغة في الكلام، مدعوُّون إلى أن يأخذوا بعين الاعتبار الشكل الذي به تقدِّم نفسها اليوم الأمورُ الأكثر دنيويَّة: «الاحتمال والإحصاء تدفَّقا علينا. إحصاء ملذاتنا ورذائلنا وُضعت في لوائح بلا رحمة. الألعاب الرياضية، الجنس، المشروب، المخدرات، رحلات السفر، النوم، الأصدقاء ـ لا شيء يفلت منها. هناك بيانات صريحة (explicites) للاحتمالات يتمّ عرضها في التلفزيون الأميركي في ساعات المشاهدة القصوى، أكثر مما هناك بيانات عن أعمال عنف صريحة (أُدرجُ فيها المراهقون). مخاوفنا العامَّة (publiques) نناقشها دائماً وباستمرار بعبارات الاحتمالات: مخاطر ذوبان الثلوج، أمراض السرطان، انزلاقات الوحول، الزلازل، الشتاءات النوويَّة، مرض السيدا أو الأيدز، الاحتباسات الحرارية المعمَّمة، وربما أشياء أخرى لا أستطيع حصرها؟ ما من شيء آخر نخشاه (يمكننا أن نصدق ذلك) إلاَّ الاحتمالات بذاتها. هذا الهاجس من مجازفات الخطر، ومن المعالجات التي تتيح تعديل الفرص المؤاتية، تسقط مباشرة من حوليات القرن التاسع عشر السنويَّة المنسيَّة، الخاصة بالاستعلام والتدقيق»[83]. يبدو أن هذا الخوف من التهديد الذي

---

(82) هو كاتب البحث حول مقولة «الكيفية» في هذا الكتاب. وعنوان كتابه المذكور في النص أعلاه مدوَّن بالإنجليزية وحسب؛ وهو يعني: «**تدجين الحظّ**» أو «**ترويض الحظ**» (م).

(83) Ian Hacking, *The Taming of Chance*, Ideas in Context (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990), pp. 4 - 5.

تمثُّله الاحتمالات، وما يمكن أن ندعوه مع هاكينغ، إرادةَ تدجينها، أصبحا فعلاً الهاجسَين الأساسيين اللذين يسيطران على هذه الحقبة من عصرنا.

لذا كان لابدَّ طبعاً من أن يتحوَّل العالم الذي نعيش فيه إلى عالم عدديّ بالأساس. نحن لا نفكر بواسطة الأعداد وحسب، بل من المحتمل أننا بدأنا أيضاً **نشعر** بهذه الطريقة: «هذه الهيمنة الشاملة[84] (impérialisme) للاحتمالات ما كان بالإمكان أن تحصل فعلاً إلاَّ في اللحظة ذاتها التي أصبح فيها العالم نفسه رقمياً. لقد توصَّلنا إلى طريقة كمية بالأساس لكي نشعر بالطبيعة، لكي نشعر بكيفيَّة ما هي عليه، وكيفية (manière) ما ينبغي أن تكون. حدثَ ذلك جزئياً لأسباب تافهة. لقد درَّبنا الناسَ على استعمال الأرقام[85]. كفاءة التعامل حتى بأعداد صغيرة جداً كانت، حتى الأمس القريب، امتيازاً مخصوصاً لعدد قليل من الناس. أمَّا اليوم فنعتبر مستوى معرفة التعامل بالأرقام أمراً مهمَّاً، أقلُّه، بقدر أهمّية مستوى الثقافة الأدبيَّة» (ص 5). قد تكون هذه إذاً، في آخر المطاف، حساسيَّتنا ذاتها التي تعرَّضت للتعديل من طريق تعميم المقاربة الكمية والمناهج الكمية على كل ميادين حياتنا.

ثمة صلة وثيقة بين القياس والوضعانية (le positivisme)، كما

---

(84) أو الإمبريالية (م).

(85) أعداد = chiffres، هنا فقط في هذا المقطع يستعمل عبارة chiffres أي أرقام، أمَّا في كل الحالات الباقية فهو يستعمل عبارة nombres، أي الأعداد، وأحياناً الأرقام. ونتحاشى استعمال النعت العربي «الرقمي» (بدلاً من العددي) لأنه بات يعني على نطاق واسع تعريب عبارة digital (م).

لاحظ هاكينغ: «العلم الوضعي كان يعني العلم العددي. ما من شيء كان يرمز إلى العلم الوضعي بأفضل من علم إحصائي - ومن السخرية أن كونت[86] (Auguste Comte) نفسُه كان يحتقر الأبحاث الإحصائية الخالصة» (م. ن.).

هذا ما أسهم بكل تأكيد في جعل النزاع الذي ذكرتُه سابقاً، بين علم يسعى فعلاً لفهم الظواهر وعلم يكتفي بقياسها، أكثر قابليةً للإدراك. الإحساس الذي ينتابنا عندما لا يكون الفهم ممكناً، هو أنَّ بإمكاننا دائماً على الأقل أن نحاول أن نقيس. ثمة تراث علمي وإبستيمولوجي (épistémologique) بكامله يرتكز على فكرة أن العلم لا يستطيع أن يدَّعي في آخر المطاف شيئاً أكثر من ذلك. قال روبرت ماير[87] (Robert Mayer)، الذي تُنسب إليه الصياغة الأولى لمبدأ حفظ الطاقة، إننا حينما نقبل فكرته بأن الحرارة والحركة هما ببساطة شكلان مختلفان للواقع ذاته (الذي سمَّيناه بعد حين: «الطاقة») بإمكانهما أن تتبدَّل الواحدة إلى الأخرى وفقاً لقوانين محددة، فإننا لا نعرف ربما أكثر من ذي قبل ما هما بالضبط الحرارة والحركة ذاتهما، ولكننا نستطيع على الأقل أن نقيس وأن نصوغ تعادلات عددية. وكما يقول ذلك، عدد واحد لهو أفضل من مكتبة مفعمة بالفرضيات العلميَّة، بكاملها. احتقار روبرت ماير، وأكثرية علماء

---

(86) أوغست كونت (1798 - 1857): فيلسوف فرنسي، أشهر ممثّلي المذهب الوضعاني، أو الوضعانيّة (le positivisme) التي تنكر الميتافيزيقا وتعتبر أن لا يقين إلاّ في العلوم الوضعية القائمة على المراقبة والتجربة، التي تكشف العلائق الثابتة بين الظواهر الطبيعية دون البحث عن أسبابها البعيدة (م).

(87) روبرت ماير (1814 - 1878): اسمه الكامل: يوليوس روبرت فون ماير (Julius Robert Von Mayer)، طبيب وفيزيائي ألماني، هو أول من أعلن الديناميكا الحرارية ووضعَ معادلتها عام 1842، وهو أول من اكتشف أن النبات الأخضر يحوِّل الطاقة الضوئية إلى طاقة كيميائية (عام 1845) (م).

تلك الحقبة، لفلسفة الطبيعة يستند بقسم كبير منه إلى فكرة أنّ علماً لا يعطي قياسات لا يمكن أن يكون مختلفاً البتّة عن شكل من التأمُّل المطلق. بين هذين الأمرين، أي العلم القائم على التجربة والقياس، وذلك الذي يقوم على التأمُّل، ما من مكان فعلي لما كان متمرّسو فلسفة الطبيعة يحاولون أن يقدّموه كعلمٍ من نوع آخر.

في رواية **الإنسان بلا صفات**، يقدّم ليو فيشل (Leo Fischel)، مديرُ المصرف، لابنته غيردا (Gerda) التوضيحَ الآتي: «المال يعطي الاعتبار للإنسان. إنَّه الأنانية **المرتَّبة** (ordonnée). إنه التنظيم الأعظم للأنانية[88]، تنظيم عظيم مبنيّ على فكرة صحيحة عن مضاربة ماليَّة على هبوط أسعار الأسهم (spéculation à la baisse)». وبحسب ليو فيشل، هذا هو الجواب الوحيد الذي لايزال ممكناً إعطاؤه عن سؤال يمكن صوغه على النحو الآتي: «ما الذي يمكن لأناس أن يفعلوه إزاء بعضهم، عندما لا يفهمون بعضهم بعضاً؟» الحلّ هو تقريباً ذاك الذي وجدناه، في آخر المطاف، عن السؤال: «ماذا يمكننا أن نعمل مع الطبيعة، عندما لا نفلح في فهمها؟». يمكننا دائماً على الأقل أن نقيس، وأن نعدّ، وأن نحسب، وأن نتنبّأ. يشرح ليو فيشل قائلاً: «من يبتغي البناء على صخر، يجب أن يستعمل قوة الرغبات. إذ ذاك يغدو الإنسان فجأةً متواطئاً، ممكناً حسابه (calculable)، ثابتاً، وما تختبرينه أنتِ معه يتكرَّر أينما كان على المنوال ذاته. مع طيبة القلب لا يمكنكِ أن تَحسبي (calculer). مع المزايا الشريرة يمكنكِ أن تَحسبي».

إن إقامة المال كمكوّن لقياس كل شيء في الأمور الإنسانية، يمكن اعتباره والحالة هذه متطابقاً مع انتصار وجهة النظر الوضعانية

(88) l'égoïsme؛ أو حُب الذات (م).

انتصاراً كاملاً. ولئن لم تحصل الوضعانية في فلسفة العلوم على مكانة تتناسب وسموّ طموحاتها، فثمة ما يغرينا للقول إن الوضعية تهيمن اليوم بشكل واسع على العلاقات بين البشر، وعليها تقوم، في الأساس، المبادئ التي تحكم شؤون الناس ومعالجة الأمور الإنسانية عموماً. مع انتصار الليبرالية بمفردها من غير شريك، ومجيء السيطرة الشاملة للسوق، فإنَّ هذا الأمر ينحو إلى أن يصبح أكثر فأكثر بديهياً. لقد حصل بشكلٍ من الأشكال تقدُّمٌ حاسم أيضاً في مجال فن القياس والحساب، لدى الكائن البشري نفسه هذه المرة، هذا إذا صحَّ ما نسمعه اليوم بكثرة، بأن لا شيء يمكنه من الآن فصاعداً أن يفلت من هيمنة المال، وبالتالي من التكميم الذي يفلح المال في إدخاله في قطاعات حياتنا التي كانت سابقاً الأكثر حمايةً. يمكن، بطبيعة الحال، ألاَّ يكون الوضع جديداً بالقدر الذي نفترضه عادةً، إذ إن الاعتراضات والمناحات التي يسبِّبها هذا الوضع بواسطة المثقفين وعلماء الأخلاق وممثِّلي الروح عموماً، كانت مسموعة تقريباً في كل الحقبات. ولكن يمكننا مؤكداً أن نتوقَّع من جميع أولئك الذين يمثِّل، بالنسبة إليهم، دمجُ الديمقراطية الليبرالية بالسوق الذي لا يني يتقدَّم وربَّما يتعمَّم تدريجياً ليشمل العالم أجمع، شيئاً كالنصر النهائي من وجهة نظر العدد والكميَّة، على حساب الأساسي الذي يفلت تماماً من كل شكل من أشكال التكميم، أن يكتشفوا باستمرار أسباباً جديدة للتفكير وللتفسير بأنَّ ذلك كان في الحقبات السابقة، وبعد إنجاز تقويم شامل، أفضلَ حالاً بكثير.

في كتاب **انحطاط الغرب** لشبنغلر (Spengler)، تشكّل أسبقيةُ الكميّة، الموضوعة بمقابل الشكل والاتجاه، إحدى الخاصيّات التي تميّز الحضارة عن الثقافة. كتبَ شبنغلر: «متمرّسُ علوم الطبيعة، رجلُ العقل المنتج، سواء أكان قائماً بالتجارب الإخبارية

كفاراداي[89] (Michael Faraday)، أم عالماً نظرياً كغاليليو[90]، أو حاسباً كنيوتن[91] (Isaac Newton)، لا نجد في عالمه سوى **كميّات** لا مغزى لها، يقيسها ويروز صحّتها (tester) ويرتّبها. وحده الكمّي خاضع للفهم بواسطة الأعداد، وحده محدد سببياً، ممكن جعْله قابلاً للإدراك بالتصور ومصوغاً بقوانين. بذلك تمّ استهلاك إمكانات كل معرفة خالصة بالطبيعة. كل القوانين هي ترابطات (connexions) كمّية أو، بحسب لغة الفيزيائي، كل المسارات الفيزيائية تجري في المكان (dans l'espace)». والحال أن ليس ثمة توفيق (conciliation) ممكن، بحسب شبنغلر[92]، بين وجهة نظر الشمول [أو الماصَدَق] ووجهة نظر الاتجاه، وليس ثمة توفيق أيضاً بين معرفة العالَم كطبيعة ومعرفة العالَم كتاريخ. علم الطبيعة لا يعترف إلاّ بالكميّة، بينما كل ما هو كمّي هو، على النقيض من ذلك، غريب من حيث الماهية عن التاريخ. لقد سمحتُ لنفسي بأن أثير هذا الجانب من المسألة، ليس لأنني أعتقد أن نسق التعارضات (les oppositions) الشبنغلريّة يستحق فعلاً أن يُحمَل على محمل الجدّ، بل لأننا عدنا نسمع منذ بعض الوقت خطاباً ليس بعيداً عن خطابه. إنّه خطاب نجد فيه من جهةٍ

(89) مايكل فاراداي (1791 - 1867): فيزيائي وكيميائي إنجليزي، له اكتشافات في مجال الكهرومغناطيسية؛ اكتشف مادة البنزين عام 1824 ووضع قوانين كمية للتحليل بالكهرباء، معروفة باسمه (م).

(90) (Galilée) بالفرنسية، و(Galileo Galilei) بلغته الإيطالية (1564 ـ 1642)، مؤسّس علم الفيزياء الحديث (م).

(91) إسحاق نيوتن (1642 - 1727): فيزيائي ورياضي إنجليزي، أشهر علماء الفيزياء الحديثة. واضع قانون الجاذبية الكونية (م).

(92) Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972), p. 134.

المكانَ، والامتداد، والكمية، والعِلم، والوضعانية (le positivisme)، والمادية، والذرائعية[93] (le pragmatisme)، التي تميز جميعها هذه الحقبة من عصرنا، ومن جهة ثانية، نجد الشكل، والاتجاه، والكيفية، والزمان، والتاريخ، وبطبيعة الحال، الثقافةَ الحقيقية التي نخسرها الآن، أو أننا خسرناها فعلاً قبل الآن.

باختصار، الإحساس المسهب تقريباً الذي يتملَّكنا، ومن غير أن ننجح في قيادته إلى صياغة دقيقة ومقنعة، هو أن ثمة فعلاً خيارين أساسيَّين: هناك حضارات، أو بالأحرى كان هناك في الماضي حضارات، اختارت بشكلٍ ما الكيفيةَ، والتنظيم، واستتباعَ التطلعات والمصالح الفرديَّة لأشغالٍ ومشاريع جماعية، والإمكانَ، وإرادةَ أن يكون لنا تاريخ حقيقي؛ وكان هناك حضارات أخرى اختارت، على العكس من ذلك، الكميةَ أو، أرذل من ذلك، الكتلة (la masse)، والمساواة، والفردانيَّة، والنفعية، وغياب الشكل، وغياب التاريخ أيضاً. قلّة من الناس، في عالم الفكر، تعارض اليوم علناً هذه النزعة لدى الديمقراطية للظهور كما لو أنها، في آخر الأمر، الشكلُ الأوحد لنظامٍ سياسي مقبول تقريباً، والشكلُ الذي من المحتمل أنه سيُفرَض أيضاً في المستقبل على عدد متزايد باستمرار من المجتمعات الإنسانية. ولكن بإمكاننا، بالمناسبة ذاتها، أن نتوَّقع أن تظهر مجدداً ودوماً مسألة معرفةُ ما إذا كان ما يدعوه الهايدغريُّون[94] (les Heideggeriens) بلا شك قدوم الديمقراطية الكوكبية (planétaire) التي تمتلك كل الفرص الطيبة لمواكبة قدوم التقنية الكوكبية، لن تلتقي مع الاتساع على مقاس أَبعاد العالم نفسه، لنموذجٍ من المجتمع ومن

---

(93) النفعية، أو البراغمائية، أو البرغماتية خلافاً للتداولية (pragmatique) التي لها دلالات خاصة في حقلي اللسانيات وفلسفة اللغة (م).

(94) أنصار الفيلسوف الألماني هايدغر (1889 ـ 1976) (م).

حُسن المخالطة الاجتماعية ما يغرينا بوصفه، سواء أكان ذلك بغية شجبه أم بغية الإذعان له، بأنّه كميٌّ، وفاقد الشكل، ولا تاريخيّ.

6 ـ الكمية ضد الكيفية

في وقت من الأوقات تمَّ استخدامُ تمييزٍ ظلَّ على الأرجح ثاوياً في قسم كبير من المناقشات التي تجري منذ مدّة حول ثقافة (أو غياب ثقافة) هذه الحقبة من عصرنا، إنَّه بالضبط التمييز ما بين الحضارات الكيفية والحضارات الكمية. يعرض روجييه[95] (Louis Rougier) ذلك على الوجه الآتي: فيريرو (Ferrero) [مؤرخ وعالم اجتماع إيطالي 1871 ـ 1943] «جعل الحضارات الكيفية التي كانت حضارات العصور القديمة (l'antiquité)، والعصورِ الوسطى (le Moyen-Age)، والعهدِ السابق للثورة الفرنسية (l'Ancien Régime)، بمقابل الحضارات الكمية التي تقدِّم الولاياتُ المتحدة نموذجَها الأمثل. الحضارات الأولى هي مبدعة لقيم روحية وجمالية: تمهِّد لقيام ديانات، وفلسفات، وعلوم مترفِّعة[96]، وأنظمة قضائية مُحكمة، وآداب تثير الإعجاب، وأعمال فنية تامَّة، وأساليب حياة تعطي لكل مرحلة ولكل طبقة في مجتمع يُحسِن توزيعَ طبقاته، نبرةً مبتكرة وطابعاً خاصاً. إنها تنزع إلى تراتبية كيفية للوظائف، وتنجز في كل شيء مثالاً كاملاً. الحضارات الكمّية هي مبدعة قبل أيِّ شيء للمنافع الاقتصادية، وتطمح إلى تحقيق تساوي الشروط وإلى

---

(95) لويس روجييه (1889 - 1982): فيلسوف فرنسي، أحد الممثلين الوحيدين للفلسفة الوضعانيّة المنطقية (logicopositivisme)، أو الوضعانيّة المحدَثة (néo-positivisime)، في فرنسا (م).

(96) désintéressées، أي لا تقوم من أجل منفعة عملية مباشرة وحسب بخاصةٍ لدى العالِم نفسه (م).

توحيد أشكال (uniformisation) المنتوجات، والأخلاق، والأذواق. إنها تنشد مثالاً يحقق مردوداً أقصى من الإنتاج ومن القوة اللامحدودة يقوم على سيادة الإنسان على المادّة بدلاً من سيطرته على غرائزه، وعلى إنماء الرفاهية المتوسطة للجمهور بدلاً من اختيار نخبة وترقيتها»[97].

بالطبع، الحضارات الكمية هي في الآن ذاته حضارات التقدُّم. أو، بكلام أكثر دقة، حضارات لما تظن أنه التقدُّم. كتبَ روجييه: «عندما لا نقبل، كمظاهر للتقدُّم، إلاّ بمعايير كمية يمكن التعبير عنها بمؤشرات عددية: حجم الإنتاج، الإسراع في انتقال الثروات، التزايد السكاني، انخفاض نسبة الوفيات، زيادة الأجور والأرباح، فإنّ العالم الحديث يكون قائماً على هذه الفكرة المبسَّطة والهمجيّة، والتي تقضي أنه كلّما كنا أقدر على إشباع مجموعة كبيرة ومتنوّعة من الحاجات المادية في أقل وقت ممكن، كان بإمكاننا أن ندَّعي أننا متمدِّنون، وهذا ما يشكل مثلاً جيداً على البَعْلِيَّة[98] (le belphégorisme). والعدالة الاجتماعية لا تُعتبر من هذا المنظور تراتبيةً (hiérarchie) كيفيةً للوظائف والوجاهات (dignités)، بل كسلّم وتصحيح أجور ورواتب[99]. وهذا ما يعود إلى تثمين كل شيء بالمال، ثمن الإنسان بحسب قدرته على ربح المال، وثمن عمل فنّي بحسب سعره في السوق؛ وثمن عمل مأثور (action d'éclat) بحسب

---

(97) Louis Rougier, *La Mystique démocratique: Ses origines, ses illusions* (Paris: Flammarion, 1929), pp. 188 - 189.

(98) نسبة إلى الإله بَعْل (Baal) أو (Belphégor)، الذي يعني الرب أو السيد في الحضارات الكنعانية والفينيقية والآرامية القديمة، حامي موقع أو مدينة، وعلى العموم إله الخصوبة والزراعة والعواصف (م).

(99) la péréquation؛ تصحيح أجور ورواتب بما يتناسب وكلفة المعيشة (م).

المنحة[100] التي تجعل منه عملاً يستحق أن نعاود القيام به» (ص 250 ـ 251).

لقد كتب روجييه هذا في العام 1929. ولو أنه كتبه في هذه الأيام، لما كان بإمكانه مؤكداً إلاَّ أن يلحظ أن الحضارة التي نعيش فيها غدت أيضاً في غضون ذلك أكثر كمية، وأكثر مركنتيلية[101] (mercantile)، وأكثر غربةً في البحث عن الكيفية كما كان يتصوَّرها. ميزة الحضارات الكيفية تقوم برأيه على أن نجعل «وظائفَ الإنتاج تابعةً للوظائف الناظمة للسياسة والأخلاق، التي تضعهما في خدمة غايات فكرية، جمالية أو دينية» (ص 189 ـ 190). أمَّا ميزة الحضارات الكمية فتقوم على قلب هذه التراتبيَّة رأساً على عقب. يعتقد روجييه أن النزاع الفعلي لم يعد إطلاقاً بين رأس المال والعمل، حيث تغدو المصالح يوماً بعد يوم أكثر تماسكاً، وبأن الطبقة الحقيقية المضحَّى بها ليست طبقة العمَّال، بل طبقة المثقَّفين والفنانين المستقلّين الذين يشكّلون النخبة الروحية التي يكون توظيف [كفاءاتها] وترقيتها مفروضَين كمهمَّة أوَّلية لحضارة كيفية. ولئن نادراً ما كانت العبارات التي تمَّت بها صياغة هذه المسألة واضحةً إلى هذا الحدّ، فبإمكاننا أن نعتبر أنها بشكلٍ ما، وأكثر من أيِّ وقت مضى، من الأمور المهمَّة راهناً.

من المخاوف التي نسمعها دوماً اليوم في الأوساط الثقافية أن الولايات المتحدة التي كان روجييه يعتبرها النموذج الأمثل للحضارة الكمية، لا تني تفرض على العالم أجمع نمطَ الحياة السائد فيها وثقافتَها، أو بالأحرى، كما يقول بعضهم، ثقافتَها الغائبة (son

(100) la prime؛ أو جعالة (مالية)، علاوة أو مكافأة مالية (م).

(101) أي تجارية قائمة على الجشع والربح بشتّى الطرق والحيل (م).

(absence de culture. إن النزاع بين وجهة نظر الكيفية التي يدافع عنها خصوم النموذج الأميركي، والمفترض أن يكون، ويجب أن يبقى، بقدر المستطاع، نموذجَ أوروبا، ووجهةِ نظر الكمية المفترضُ انتصارُها في الجانب الآخر للمحيط الأطلسي، له إذاً بكل تأكيد مستقبلٌ زاهر ينتظره. من المحتمل أن لم يعد هناك فعلاً حتى الآن، سوى حضارات هي بكليتها تقريباً من شاكلة ما يدعوها روجييه بالكمّية. إلاّ أنَّ من المهمّ لبعض هذه الحضارات، ضمن هذه الشروط، أن تؤكد مجدداً باستمرار على الفرق الكيفي الذي هي مقتنعة بأنها به تتميَّز عن بعضها بعضاً.

سواء أكان الأمر متعلقاً بالجانب المعرفي[102] (cognitive) والإبستيمولوجي[103] (épistémologique)، أي بالطريقة التي يُفترَض أن يكون العلم قائماً حالياً بها بإلغاء الكيفية أكثر فأكثر، حتى الإلغاء التام لصالح الكميّة، أم بالمظهر الاجتماعي الثقافي، أي بالطريقة التي يُفترَض بالمجتمعات المعاصرة أن تمنح بها الجانب الكمي امتيازاً حصرياً متزايداً على حساب الجانب الكيفي، يمكننا أن نلحظ أنّ في ثنائيّ الأختين العدوّتين وغير المنفصلتين الواحدة عن الأخرى: **الكيفية ـ الكمية**، شرعت الكيفية منذ وقت قصير، بتمثيل العنصر المسيطَر عليه، الذي كان، كما يُقال، مهدَّداً أكثر فأكثر بالتنحية بلا قيد أو شرط، والذي هو اليوم في وضع معدٍّ للتضحية به كلياً. وكما هو الأمر دائماً في هذا النوع من المواجهات، فإن العنصر المسيطَر عليه، الذي يستحيل بالتحديد تحديدهُ وقياسه، يمكنه أن يكون أيضاً، بمفارقة، محميّاً من صفته غير القابلة للإدراك وغير القابلة للتحديد وألاّ يكون حتى في آخر الأمر محميّاً إلاّ بها.

---

(102) المعرفي، أي المختصّ بالمعرفة عموماً (م).

(103) أي متعلق بمبحث العلوم: مصادراتها ومناهجها وقيمة نتائجها (م).

لا أدري إذا ما كانت القصة التي نرويها عن نزاع بين الكيفيّة والكمّية تمتلك فعلاً النوعَ من الملاءمة الذي ننسبه لها عموماً، وإذا ما كان استخدامنا له هو من طبيعةٍ يمكن بها إحرازُ تقدُّم جدّي في مناقشة المسائل التي ينبغي أن نجد لها الحلول اليوم في نَطاق فلسفة العلوم أو في نطاق فلسفة الثقافة. لا بل أنا، على الحقيقة، في موقع وسطي من التشكُّك (sceptique) إزاء هذا الموضوع. ولكن، انطلاقاً من الطريقة التي يجري بها تطوُّرُ الأشياء راهناً، فإن ما هو يقيني، كما قلتُ، هو أن للثنائي المضاد[104] (le couple antagoniste) الذي تكون فيه الكيفية مرتبطةً بالكمية ومقابلةً لها، ومستعملةً كي ترمز إلى ما نحن نقوم بفقده الآن، أو أننا فقدناه فعلاً، مستقبلاً زاهراً، بل مستقبلاً مشعّاً ينتظره على الأرجح.

(104) أي ذو القسمين المتضادّين: الكمّية والكيفيّة (م).

الفصل الثالث[1]

الكيفيَّـــة[2]

بقلم: إيان هاكينغ (Ian Hacking)

أورغانون[3] (*l'Organon*) القرن الحادي والعشرين! **أورغانون** أرسطو لم يبلغ القرن الحادي والعشرين. ولكنه عاش حياةً مميزة، منها عشرون قرناً بين الثالث قبل الميلاد وتقريباً الثامن عشر الميلادي، بحيث ينبغي أن يقال إنه كان خلالها محتضراً نوعاً ما. القسم من **الأورغانون** الـمُعنوَن **المقولات** (*les Catégories*) كان موضوع تحليلات وشروحات تفصيليَّة من أجيالٍ من الشرَّاح، بعضُهم من الأكثر شهرةً. الأفلاطونيون المحدَثون[4] (les Néoplatoniciens)،

(1) الصيغة الفرنسية لهذا الفصل الموضوع بالإنجليزية، وضعَها المترجم ميشال دوفور (Michel Dufour) بمشاركة مؤلِّف النص (توضيح من المؤلِّف والمترجم الفرنسي).

(2) la qualité؛ أو **الكيف**، كما وضعها المترجمون القدماء في العصر العبَّاسي (م).

(3) عنوان مجموعة كتب أرسطو في المنطق وعددها ستَّة؛ ويعني باللغة اليونانية: الآلة. والمعلوم أن هذا العنوان ليس من وضع أرسطو نفسه. وهذا يعني أن المنطق عند أرسطو ليس صنفاً من أصناف العلوم بل هو أداة العلم أو آلة المعرفةِ الصحيحة؛ ونحن نعتمد هنا التسميات العربية التي وضعها المترجمون القدماء وأصبحت جزءاً من التراث الفلسفي العربي (م).

(4) أو الأفلاطونيون الجُدد (م).

بدءاً من أفلوطين[5]، والناطق باسمه بورفيروس[6] مؤلف كتاب **إيساغوجي** (*Isagoge*) ـ وهو مقدِّمة لكتاب **المقولات** (الذي هو بدوره مقدِّمة)[7] والأفلاطونيون المُحدَثون، كما قلتُ، ترجموه إلى اللاتينية[8]، وإلى العربيّة[9]، وإلى السريانيّة[10]. من بين شرّاح العصور القديمة[11] اليونانية ـ الرومانية والقرون الوسطى الأوروبيّة يجب أن نذكر مدرسة الإسكندرية مع أمونيوس[12] وتلميذه سيمبليقيوس[13]؛ ومفكري العالم الإسلامي الكبار: ابن رشد (1126

(5) Plotin، ولقبُه باليونانية بلوتينوس (Plotinus) (م).

(6) (Porphyre)، عرفه العرب القدماء باسم فرفوريوس الصوري (من مدينة صُور، جنوبي لبنان) (م).

(7) كتاب **المقولات** هو الأول من سلسلة مجموعة كتب أرسطو المنطقية، ويُعتبر مقدِّمةً لها (م).

(8) بدأت الترجماتُ غير الكاملة باكراً، ولاحقاً من العربية. أما الترجمة المباشرة من اليونانية إلى اللاتينية فقام بها غيُّوم دو موربيكه (G. de Mœrbeke) (1215 ـ 1286 م) بطلب وبدعم من توما الإكويني الذي لم يكن يأمن للترجمات العربية التي تمّت قبل ذاك إلى اللاتينية. ولكن ترجمات موربيكه أكدّت دقّة الترجمات إلى العربية وإلى السريانية التي تمّت قبل ذاك بدءاً من أكثر من أربعة قرون. (والمقصود هنا دقّة ترجمات إسحق بن حنين على وجه الخصوص) (م).

(9) يذكر كتاب **الفهرست** لابن النديم أن مترجم **قاطيغورياس (المقولات)** هو حُنين بن إسحق، في القرن التاسع الميلادي. ولكنه لا يذكر اللغة المترجَم إليها: أهي السريانية أم العربية، أم الاثنتين معاً؟ (م).

(10) يذكر **الفهرست** من نَقَلة الكتاب: «رجلٌ يُعرف بثاون. سرياني وعربي». و«أيوب بن القاسم الرقي نقل [لهذا الكتاب] من السرياني إلى العربي، ومن نقله [أيضاً] كتابُ **إيساغوجي**» (م).

(11) من شرّاح «**المقولات**»: بورفيروس (Porphyre)، والإسكندر الأفروديسي (Alexandre d'Aphrodise)، وثامسطيوس (Themistius). وفي القرون الوسطى الأوروبية أشهرُهم توما الإكويني (م).

(12) Ammonius بين القرنين الثاني والثالث الميلاديين. مؤسس الأفلاطونية الحديثة في الإسكندرية في مصر (م).

(13) Simplicius (القرن الخامس الميلادي تقريباً) فيلسوف أفلاطوني جديد، تلميذ أمونيوس ودمشقيوس (م).

ـ 1198 م) وابن سينا (980 ـ 1037 م)؛ والسكولاستيين ومنهم القديس توما الإكويني (Saint Thomas d'Aquin) (1228 ـ 1274 م)، ثم وليام الأوكامي[14] (William of Ockham) الذي جعل من مذهب **إيساغوجي** مذهباً اسمانياً (le nominalisme). بعد ذاك جاءت النشرة البرتغالية لكتاب **المقولات** باللغة اللاتينية، منسّقةً بشروحات، التي باتت أوّل كتاب غربي، تقريباً، يُترجم إلى اللغة الصينيَّة (Wardy, 1997).

باختصار، حياة حلوة. ولكنني أتخيَّل جيداً أحدَهم يعلن موت **الأورغانون**، لا بل موته الدماغي. ها هنا إذاً مسألة تاريخ، وليس بديهياً تماماً أن بإمكاننا أن نتعلَّم، في القرن الحادي والعشرين، شيئاً من أرسطو حول ما هو موضوع بحثي، أعني الكيفية. أكثر من ذلك، إني أحرص على أن أشدد بإصرار على أني لن أعيد من جهتي الإشارة إلى مأخذٍ كثيراً ما يوجَّه إلى العلم اليوناني، مأخذ يعود ربَّما في الأصل إلى ألكسندر كويريه[15] (Koyré, 1948) والذي ندين لـ ج. إ. ر. لويد[16] (Lloyd, 1987) بصيغة له هي قديمة وحديثة معاً. لقد قيل إن العلم اليوناني كان بشكل أساسي كيفيّاً، لا كميّاً. ومع ذلك، فلئن لم يكن هذا نقصاً في ذلك العصر، فهذا يعني أننا نحن كمبدعين ومعلِّمين للعلوم الكمية، ليس لنا ما يستحق تعلُّمه من شعب يتمتع بطريقة تفكيرٍ كيفيةٍ خالصة.

---

(14) أو بالفرنسية Guillaume d'Occam (توفي عام 1350 م).

(15) ألكسندر كويريه (Alexandre Koyré) (1892 - 1964)؛ فيلسوف فرنسي من أصل روسي، اهتم بمسائل التاريخ عموماً، وتاريخ العلوم وتطوُّر مناهجها بشكل خاص (م).

(16) اسمه بالكامل (Geoffrey Ernest Richard Lloyd) (مولود عام 1933)، إنجليزي، اهتمّ بتأريخ العلوم القديمة، والطب خصوصاً، عند اليونان، ولاحقاً عند الصينيين. كان أستاذاً في جامعة كامبردج (م).

في الواقع، لن أتمسك بصرامة بهذه الحجة (argument) لأن موضوعها هو العالم الطبيعي. حتى الأمثلة التي يسوقها أرسطو في مجال المقولات، لها على العموم علاقة بأشخاص[17]. وأنا بدوري سأتخّذه كمثل، والكيفيات التي سأتكلم عليها ستكون إنسانية كليةً.

أنوي أن أحصر نفسي ضمن سياق ضيّق جداً، وبتأويلات حرفيَّة؛ وذلك كي أغوص في شيئين فقط: إني أختار طوعاً إطاراً ضيقاً وهذه المقاربةَ الحرفية. إني أصرّ على أن أتشبث بدقة بما أوكلَ إليَّ فعلاً، أعني الكيفية كما فهمَها أرسطو نفسه. بالطبع ثمة عدد كبير من أشياء أخرى تُقال عمَّا نسمّيه اليوم «كيفيَّة»، أو عمَّا استطاع ديكارت وبُويل ولوك[18]، وفي الحقيقة، كارناب أن يدعوه هكذا.

سأهتم أساساً إذاً بالكيفيات التي تنطبق على شخصيات إنسانية، على غرار ما قام به أرسطو في كتابه **المقولات**. إنّه يذكر مؤكداً حلاوة العسل، ولكن حتى هذه الملاحظة تعنينا بذاتها: «إن العسل، بما إنه تقبَّل الحلاوة في ذاته، فإنه يُسمّى حلوَ المذاق» (**المقولات**، 9 أ 33). هكذا، تُعتبر الحلاوة كيفيةً عاطفية لأنها «قادرة أن تُحدث تغيُّراً في الأحاسيس». «الحلاوة تُحدِث فعلاً تغيُّراً في الذوق». هنا نجد أحد نموذجَي الكيفيات العاطفية. والحال أن أرسطو يهتم أكثر بالفئة الثانية من الكيفيات العاطفية، تلك التي تنطبق على الكائنات الإنسانية وهي مُحدَثة بفعل بعضٍ من خاصيّاتها.

ليست كيفيات أرسطو على السطح؛ إنَّها محسوسة (sensibles)، ولكنها ليست الأحاسيس (les sensations). مقاربته للكيفيات هي تأمُلية (théorétique) إلى أبعد حدّ. المثَلان الأوّلان عن الكيفية (في

---

(17) «أشكرُ مونتي جونسون (Monte Johnson) لإرشاداته في مطالعتي نصوص أرسطو» (حاشية للمؤلف).

(18) جون لوك (John Locke) (1632 - 1704) فيلسوف إنجليزي (م).

الفصل 4 من كتاب **المقولات**) هما «أبيض» و«نَحويّ»[19] (grammairien). إن الكيفية «أبيض» ليست الإحساس أو انطباع اللون. بالنسبة إلى أرسطو، «يوجد بياضٌ ما في موضوع، أي في الجسم (إذ إن كل لون هو في جسم)». ويكمل قائلاً: «وأعني بعبارة **في موضوع** أنَّ ما لا يوجد في جسم كأحد أجزائه، لا يمكن أن ينفصل عمَّا به يكون موجوداً» (**المقولات**، 1 أ 23 ـ 26). نمتلك الكيفية «نَحويّ» إذا كنَّا فقط نتكلم أو نكتب نَحويّاً، وإذا كنَّا نفهم لماذا ما نكتبه هو نَحوي[20] (grammatical). هذه الكيفية موجودة في فرد هو نَحويّ.

يذكر أرسطو كل واحدة من الكيفيات الإنسانية التي سأتكلّم عليها، أو هو يتطرّق إلى كيفية تكوُّن النظيرَ التام لها. على الرغم من أن اسم، أو فكرة، بعض الكيفيات التي سأبحث فيها يمكن أن يكون حديث العهد، فإن الأمثلة التي سأقدّمها تطابق تلك التي يذكرها بوضوح. سأقوم بأمرين إزاء هذه الكيفيات: الأوَّل هو على صلة باتجاهَين ظاهرين حتى الساعة في غضون القرن الحادي والعشرين، وهما: تكميم كيفيات الأشخاص، وجعْلها أحيائية (biologique). ولكن لابدَّ من تحديد دقيق: تكميم بمعنى قياس، كما يذكِّرنا بذلك جاك بوفيريس[21]. يمكن أن نأخذ انطباعاً عن موضوع مطروق، ولكنني أقترح عليكم أن تتصرَّفوا كما لو أنكم لا تعرفون شيئاً عن ذلك. إنَّ ما يهمُّني على الحقيقة هو الطريقة التي يصبح بها التكميم و«الجعْل أحيائية»[22] بالنسبة إلى الكيفيات، مصدرَ معرفة أو شيئاً

---

(19) عالِم بالصرف والنحو، عالِم بقواعد اللغة (م).

(20) نعت: أي صرفيّ أو نحويّ، أي موافق قواعد اللغة (م).

(21) انظر الفصل السابق من هذا الكتاب (م).

(22) «la biologisation»؛ والعبارتان، الفرنسية وكذلك العربية، هما بين مزدوجين =

نعتبره هكذا. إنَّ أكثر ما يحيِّرني في هذا الصدد هو الطريقة التي بها تؤثِّر هذه المعرفة فينا، وتُبدِّلنا، وتبدّل ما نعتقد أننا قادرون على فعله، وتبدِّل طريقةَ رؤيتنا للآخرين، وربَّما أيضاً، بتأثيرها من طريق الارتداد إلى ذاتها بنوع من مفعول الحلقة المقفلة، تُبدّل الناسَ وتُبدّل ما نعرفه عنهم. ها هو إذاً سياقٌ غدا مألوفاً قبل القرن العشرين بفترة ليست قصيرة، ولكنَّه مدعوٌّ إلى أن يغدو موسوماً أكثر فأكثر على مرّ الزمان.

يمكن أن ندعو هذا الاستعمالَ الأوَّل لمقاربتي للسياق الأرسطي «بالاجتماعي». أما الثاني فهو نفساني، لا بل هو أكثر خصوصية من ذلك. إنه يقتبس من علم نفس المعرفة (psychologie de la cognition) وعلم نفس النموّ (psychologie du développement). إنَّه خليط غريب نوعاً ما، من جان بياجيه[23] (Jean Piaget) ونعوم تشومسكي[24] (Noam Chomsky). هاكُم إذاً ما يقودنا إلى مسألة

= لأنهما مصوغتان من طريق النحت، ولا وجود لهما (حتى الآن)، بطبيعة الحال، في معاجم اللغة! إلاَّ أن المعرِّب واجه صعوبة في هذه الصياغة لم يواجهها المؤلف: فوزن الصيغة العربية، بخلاف الوزن الغربي المؤلف من لفظتين مدمجتين في لفظة واحدة، هو من كلمة واحدة فقط ـ انطلاقاً من كلمة (أحيائية) التي هي في الأصل منحوتة، وتحمل حرفَي علة متجانبين ـ ما سيدعو إلى التباسات نحن بغنى عنها! لذا كان خيارنا الصيغة الثنائية التي اعتمدناها هنا (م).

(23) جان بياجيه (1896 ـ 1980) عالم نفس سويسري اهتم بعلم نفس الطفل، وبخاصة تطوُّر الذكاء الانساني واكتساب اللغة في مرحلة الطفولة (م).

(24) نعوم تشومسكي (مولود عام 1928)، ألسني أميركي صاحب نظرية الأصل الفطري للّغة. والمؤلف يلمح هنا إلى النقاش الشهير بين بياجيه وتشومسكي حول أصل اكتساب اللغة ودور التربية والنموّ في ذلك (م).

«توصلتُ إلى ذلك بمناسبة مؤتمر عُقد في باريس عام 1993 بمبادرة من دان سبربر (Dan Sperber) (Sperber, Premack and Premack, 1995)، وبرعاية مؤسسة فيسن (Fondation Fyssen). (حاشية للمؤلف).

الماهيَّة (essence). إن غالبية العلماء المعاصرين يعتقدون أن الماهية، بحسب معنى قريب من المعنى الذي نلفاها لدى أرسطو، هي حبرٌ على ورق. بالمقابل، فإن هذا التيار المرتبط بعلم النفس المعرفي (psychologie cognitive) يأخذ هذه المسألة على محمل الجدّ التام. ولكن انتبهوا! إنَّه يحاول أن يكون حيادياً في موضوع الأنطولوجيا (ontologie). إنه لا يصرّ على واقع وجود ماهيَّات، بل يزعم أنه يبرهن تجريبياً أن الرضَّع والأطفال توصلوا إلى تثبيت أقدامهم في العالم بتصرُّفهم كما لو أنهم كانوا يعتقدون أن للأشياء ماهيَّات. يمكن القول إن تكوين المفاهيم هو أرسطي، حتَّى لو لم يكن العالَم بذاته كذلك. إن برنامج البحث هذا ليس سوى في بداياته. إنه إذا بلغ غاياته، فإنه سيفتح عند ذاك آفاقاً خارقة حول الطريقة التي يلج بها الأطفال إلى عالم المعرفة، والعمل، واللغة، وكثير من الميادين الأخرى التي هي جميعها في صميم الفلسفة وعلم النفس.

أكثر من ذلك، ثمَّة عدد كبير من علماء النفس المعرفي (psychologues cognitifs) يسلِّمون سلفاً بأن مراكز اهتماماتهم تقومُ على كفاءات فطرية على صلة ببُنى ترتبط بالجهاز العصبي (neuronales). إذا كانوا على صواب، سيكون إذ ذاك مكانهم تحت شمس القرن الحادي والعشرين مؤمَّناً حقاً. ذاك أنَّ علوم الدماغ تعِد برأيي بأن تصبح من أكثر العلوم تفجُّراً على مدى الربع القادم من القرن. إذا رغبتُ في أن أكون عالِماً مستقبلياً (futurologue) حقيقياً، لتخلَّيتُ عن أرسطو ولكلَّمتُكم عن الدماغ، ولكن كما يمكنكم أن تروا، وجدتُ وسيلة كي أتسلَّل، عبر الكيفية، إلى واحدٍ من اقتناعاتي الأكثر رسوخاً، حول مسار الأبحاث في المستقبل.

لنتحوَّل إذاً صوب أرسطو. على الرغم من أنني لستُ اختصاصياً بالعصور القديمة اليونانية (l'antiquité)، وأنا لا أقرأ حتَّى اليونانية،

يلزمني مع ذلك أن أتخذ موقفاً من بعض مظاهر ما كتبه أرسطو حتى أواجه استعمال إحدى مقولاته في القرن الحادي والعشرين. وعلى الرغم من أن هذا القسم من محاضرتي يجعلني أفكِّر بما يُسأل عنه الطلاب في امتحان البكالوريا، إلا أني أشعر بالحاجة إلى أن أُحصي بعض الأحداث العادية، أقلّه من أجل أن أصرّ على واقع أن المقولة الأرسطية عن الكيفية ليست، لغالبيّتنا، شكلاً طبيعياً جداً لجمع محمولات (prédicats) وكائنات. ليس بديهياً إذاً أن يوجد أصغر مكان للكيفية الأرسطية في القرن الحادي والعشرين، إن لم يكن كمركز اهتمام بحّاثة أو مؤرخين. إذا كنا نتمسّك بأن نفرد مكاناً لأرسطو في القرن الحادي والعشرين، يجب أن نعترف مؤكداً، خلافاً للمظاهر، بواقع أنّه كان عنده فعلاً مفهوم يمكن أن نجعله قيد الاستعمال.

1 ـ الكيفيات الأرسطية ليست بجلاءِ كيفياتِنا

قبل كل شيء، ما هي الكيفية الأرسطيّة؟ عندما كتب سيمبليقيوس عنها حوالى العام 530 ميلادية كان عليه أن يأخذ بالاعتبار أكثر من ثمانية قرون من الشروحات على كتاب **المقولات**. كان قادراً تماماً على إحاطة التوجُّهات الأربعة الأساسية المتَّخذة حول هذا الموضوع: أي أن نجعل منها مسألة كلمات، وأشياء (كائنات)، وأفكار، وكلمات بقدر ما تدلُّ على أشياء.

لقد ولدتُ إسمانياً (nominaliste)، وأشعر أكثر فأكثر بتعاطف لتأويل سخي لأنطولوجيا أرسطو. وكما كتب مايكل فريديه[25] (Frede, 1987: 72): «أنطولوجيا أرسطو سخيّة جداً». «إنها تنطوي

---

(25) مايكل فريدية (Michael Frede) (1940 ـ 2007)؛ ألماني الأصل، خريج جامعة غوتنغن (ألمانيا) 1966. اختصاصي في الفلسفة اليونانية القديمة؛ درَّس الفلسفة في جامعات أكسفورد وبركلي وغيرهما. مؤلف باللغتين الألمانية والإنجليزية (م).

على أشياء كالأشجار والأُسود، وعلى كيفيات أيضاً كالألوان، وعلى كميّات كالأحجام، وكل أصناف الأشياء التي يميزها أرسطو بحسب الكيفيات المفترَضة». إذ إن اللون، **أبيض**، والوضع، **جالس**، لا يوجدان بالطبع بمعزل عن الإنسان، سقراط. إنهما لا يوجدان إلاّ بقدر ما يكون شيء، مثل سقراط، أبيضَ وجالساً.

والآن، ماذا نقول عن «كيفيات» أرسطو؟ إن العبارة اليونانية ποιο'της. ترجمها شيشرون إلى اللغة اللاتينية بعبارة qualitas[26] (راجع **معجم أكسفورد اللاتيني** *Oxford Latin Dictionary*) المشتقة من لفظة qualis وتعني «هكذا مكوَّن، من أيّ صنف، من أيّ نوع، من أيّ طبيعة، أيّ نوع لفئة». قبل بيلّوتييه (Pelletier)، كانت اللفظة اليونانية تترجَم دائماً إلى الفرنسية بلفظة qualité. ربَّما كان أفلاطون هو من نحَتَ اللفظة اليونانية. في كتابه **ثاتيتوس** (*le Théétète*)، في الفقرة 182أ، قال أفلاطون: «ربَّما كانت هذه «الكيفية» («qualité») بالنسبة إليكم اسماً غريباً وفي الآن ذاته غيرَ مفهوم أيضاً من حيث عموميته الشاملة. إذاً سأقوم بالتفصيل». اللفظة مصدرُها الأداة الاستفهامية ποι'ος وتعني «من أيّ صنف»، والمعادِل النعتي (l'équivalent adjectival indéfini) النكرة لها يترجَم بعبارة «من طبيعةٍ ما، نوعٍ ما، أو كيفية».

بناء على ذلك، لو كانت الكيفيات الأرسطية أجوبة محتملة عن السؤال «من أيّ صنف»؟ لكنتم وجدتموني في غاية السرور بسبب ذلك لأنني فكَّرتُ كثيراً بالأجوبة الواردة إلى القرن العشرين عن هذا السؤال، وبإمكاني أن أمدَّ ذلك بمرحٍ إلى القرن الحادي والعشرين. ولكن في زمن أرسطو، كان المفهوم قد أضحى عنصراً من الفلسفة

(26) تُلفظ: كْواليتاس (م).

الأكثر تقنيةً. لقد رُبِط، بشكل خاص، «بالقدرات»[27] (pouvoirs) العزيزة على قلوب بعض الفلاسفة ما قبل سقراط (les présocratiques) الذين كانوا يقولون إن النار والماء، على سبيل المثال، كان لهما قدرة الحار والبارد (اللذين هما في عداد كيفيّات أرسطو).

نجد في الفصل الثامن من كتاب **المقولات** أربعَ مجموعات من الكيفيات هي الآتية: هناك **أوّلاً** حالات ثابتة، مثل العلوم والفضائل، حيث نعني بعبارة «عِلم» حالةَ شخص يتمتّع بمهارة في جانب خاص من المعرفة. يوجد مع ذلك هيئات (dispositions) أقل ثباتاً، كالحرارة والتبريد والمرض والصحّة. ولكن حالما تصبح إحداها دائمة، تصبح حالةً.

وهناك **ثانياً** نتائج قوة[28] طبيعية: إنه المصارع الجيّد الموهوب بطبيعته. والأمر ذاته مع الصلب والرخو. نجد هنا أيضاً عبارةَ معتلّ (maladif) بسبب عجز طبيعي يجعله غير منفعل بشيء[29].

النمط **الثالث** للكيفية، الكيفيات الانفعالية (les qualités affectives) والانفعالات (les affections). إن الحلاوة، والمرارة،

(27) أو الطاقات (م).

(28) puissance؛ يقول المؤلف: «استعملتُ الترجمةَ التقليدية التي قام بها تريكو (Tricot, 1997)؛ ولكني اخترتُ هنا لفظة من بيلّوتييه (Pelletier, 1983). تريكو يترجمها بعبارة «aptitude»، وتعني القدرة (حاشية للمؤلف).

(29) يقول بيلّوتييه (Pelletier). أما تريكو فيترجم هذه الجملة على النحو الآتي: «المرضى (...) لأنهم يمتلكون عدم قدرة طبيعية على عدم تحمُّل ما يمكن أن يصيبهم».

Tricot: «les malades (...) parce qu'ils possèdent une inaptitude naturelle à ne pas supporter ce qui peut leur arriver».

واللذْع (âcreté) هي كيفيات، كما هي كيفيات أيضاً البرودة أو البياض ـ «لأنَّ الكائنات التي تمتلكها يقال عنها إنها من كيفية كهذه بسبب وجودها فيها». أمّا الأشياء التي تكون دائمة، فهي بالأحرى كيفيات انفعالية، ولكن إذا حصل وتغيَّرت فجأة، فلا تعود سوى انفعالات بسيطة، ولا تكون بالفعل كيفيّاتٍ البتة[30].

لنلاحظْ حول هذا النمط الثالث من الكيفية التي يطبّقها أرسطو على حالات النفس ما يقوله عن مقوِّمات الجسد: «كل المقوِّمات التي يكون أصلُها، منذ لحظة الولادة، بعضَ الانفعالات الثابتة، تسمَّى بالكيفيات: ذاك هو حال العُتْه إذ به يوصف الإنسان بأنه معتوه»[31]. غَضوب (colérique) قد يكون كيفية، إذا كان الأمر متعلقاً بمركَّب لطبع شخص، ولكن سَورة غضب أثارها حادثٌ ما، لا تؤول بنا إلى أن نقول عن شخص إنَّه غَضوب؛ الأمر هنا يتعلّق **بانفعال** بسيط. يمكن أن نقول إنَّ بطل رواية روبرت موزيل، **الإنسان بلا صفات**، أو **البطل الضدّ**، هو إنسان يفتقر إلى الكيفيات الانفعالية، ولا يمتلك بكل بساطة سوى الانفعالات.

وفي الختام، أي **رابعاً**، «هناك الصورة[32] والشكل، وعلاوةً

---

(30) «لا نقول عن الانسان الذي يَحمرُّ إن له سحنة حمراء، ولا عن الذي يَصْفرُّ إن له سحنة صفراء: بل نقول إنهما يختبران (ils éprouvent) انفعالاً ما. ثمة هنا مشكلة صغيرة. نقول إن الإنسان مُصْفرّ (بسبب الرعب). بأيّ مقولة يتعلّق هذا «المُصْفرّ»؟ إني لا أتصوره وجد مكانه في أيّ مكان آخر، وربما ينبغي علينا أن نفهم أن عبارة «انفعالات بسيطة» تعني كيفيات انفعالية غير ثابتة، على غرار الهيئات التي هي حالات غير ثابتة. يقول بيلّوتييه (Pelletier, 1983, p. 68, note 16) عن الانفعالات، إنها «مقوِّمات انتقالية تنتمي إلى حَمل (attribution) آخر» (يستعمل كلمة «حَمل» بدل كلمة مقولة «catégorie»). ولكن أيّ حَمل أو مقولة» (**حاشية للمؤلف**).

(31) تريكو، ولكن مع كلمة «dément» أي معتوه التي استعملها بيلّوتيه بمعنى كلمة «fou»، أي مجنون. وأهملتُ هنا المثل الآخر، «غَضوب» (**حاشية للمؤلف**).

(32) figure؛ بالمعنى الهندسي (م).

علـى ذلـك، هـنـاك استـقـامـة الـخـطّ (la droiture) والـتـقـوُّس».
(**المقولات**، 10 أ 1).

نجد في كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو V. 14، تنظيماً «للكيفية» مختلفاً نوعاً ما. ولكنني سأعالج مسألة الكيفية في كتاب **المقولات**. إلاَّ أننا يجب أن نلاحظ أنَّ على الرغم من أننا نجد أربع مجموعات من الكيفيات في الكتاب الأخير الذي لا مؤلِّف له من بعده، فهذه لا تُناظِرُ، إلاَّ على وجه التقريب، المجموعاتِ الأربع في الكتاب السابق. إن المجموعة الرابعة تبدو بالفعل جديدة كليّاً: «علاوةً على ذلك، نتكلَّم على كيفية بحسب الفضيلة والرذيلة، وبشكل عام، بحسب الخير والشر». «الخير والشرّ يعنيان الكيفية بخاصة بالنسبة إلى الذين يمتلكون الخيار الناجم عن تفكير وعزم».
(**ما بعد الطبيعة**.. 1020 ب 12، 20).

أصبح لزاماً علينا أن نفهم الآن لماذا لا يمكننا أن نماثل فكرةً حديثة عن الكيفية مع كيفية أرسطو. من المحتمل أن «الكيفية»، زمن أفلاطون، كانت تقوم بتركيب (synthétiser) الأجوبة عن السؤال «من أيّ صنف»؟ بالمعنى الذي نفهمه به اليوم. ولكن استعمال أرسطو لها مطبوع بقوة بالنظرية ما قبل السقراطية (présocratique). الصنف الثاني من الكيفيات عنده، مثلاً، يرجع إلى قدرة فطريّة: المصارع الموهوب طبيعياً. إنَّه مَيلٌ يمكن ألاَّ يظهر البتَّة، كما يمكننا ظنُّ ذلك. أو إنَّه يظهر فقط في حياة المرء بشكل متأخر إلى حدٍ ما، عندما يجد إنسانٌ مسالم في السابعة والثلاثين من عمره نفسَه متورطاً في مشاجرة في مقهى، ولأول مرة في حياته يَظهر كمصارع طبيعي. وألا يمكننا أيضاً أن نتخيَّل مصارعاً موهوباً جداً طبيعياً، ولكن لم يتسنَّ له مرةً في حياته أن يتعارك حتى على سبيل المزاح، يكون باختصار نوعاً من مسالمٍ تائهٍ بين مصارعين طبيعيين؟ أرى نفسي قائلاً عنه إن عنده

ميلاً (inclination) ما، ولكني أتحفَّظ جداً عن القول، اليوم، إنَّ هذه إحدى كيفياته[33]. أمَّا عن النمط الرابع من المقولة، فلا نقول إن «كينونةَ ـ مثلَّثٍ»[34] يعني كيفيةَ صورةٍ (figure) مسطَّحة. أرسطو يدرجه في عداد الكيفيات بسبب من مذهبه الذي يريد أن يقول أن الأمر يتعلق ها هنا **بالفرق**[35] (differentia)، أي الصور المسطَّحة. ولكن من ناحية أخرى، كما يلاحظ ذلك مؤلفون مقمّشون مثل تريكو (Tricot) وأكريل (Ackrill) (من الجانب المتعلق باللغة الإنجليزيَّة)، يبدو أن النمط الرابع للكيفيَّة يتضمن المحيطَ الخارجي (le contour externe) أو هيئة الجسم، علماً بأننا لا نعتبر أن محيطات إنسان تكون جزءاً من فروقاته (differentia).

يوجد أيضاً استثناءات غريبة. وهكذا «فالخشن والأملس (. . .) هما غريبان عن تقسيمات الكيفية». بعض هذه المكونات يعبّر ببساطة عن بعض مواقع أجزاء شيء ما (**المقولات**، 10 أ 16). يلاحظ أكريل (Ackrill, 1963: 107) في الآن ذاته أن السبب الذي لا يتعلّق الأمر من أجله بكيفيات ليس واضحاً. وأنَّه إنْ لم تكن تلك كيفيّات، فإننا لا نرى مطلقاً ما المكان الذي يمكنها أن تتبوَّأه في لائحة المقولات.

عائلة غريبة، هذه الكيفيات! ليست غريبة الشكل تماماً بقدر اللائحة الشهيرة «لموسوعة صينيَّة معيَّنة» تخيَّلها بورخيس[36] (Jorge

(33) «يزعم مايكل دوميت (Michael Dummett) في مقال له بعنوان «Truth» أن رجلاً لم تسنح له الفرصة على مدى حياته المسالِمة لكي يُظهر شجاعته، لا يمكن أن يُقال عنه إنه شجاع أو غير شجاع. يمكننا، مع ذلك، أن نسلّم بأن دوميت مصيب في ما يخص الشجاعة. ولكني لا أظن أن ذلك ينطبق على «كون الإنسان طبيعياً مصارعاً» (Dummett, 1959/1978) (حاشية للمؤلف).

(34) «يكون ـ مثلَّث» «être-un-triangle» (م).

(35) ذكرها باللاتينية وحسب (م).

(36) روائي أرجنتيني (م).

(Michel [37]Luis Borges) (1899 ـ 1986) ، وجعلَها ميشال فوكو
Foucault) (1926 ـ 1986) أكثر شهرة أيضاً. «تُقسم الحيوانات إلى: أ) حيوانات تخصّ الامبراطور، ب) محنَّطة، ج) مدجَّنة، د) خنازير حليب، هـ) حوريات البحر...» إلى آخره (Foucault, 1966: 7). التقسيمات التي قام بها أرسطو بين الكيفيات، لها أيضاً «السحر الغريب لنوع آخر من الفكر». هل بإمكاننا أن نفعل شيئاً بمقولة الكيفية هذه بوصفها كُلاًّ؟ الأمر يتعلّق، بنظري، بمجموعة أشياء غير متجانسة كلياً، مختلفة في الآن ذاته عمّا يدعوه الكلام العادي «بالكيفية»، وعمّا تمحضه المدارسُ الفلسفيةُ المتعددة الاسمَ ذاته.

الفلاسفة التحليليون الأميركيون، كما فلاسفة **معطيات الحواس**[38] (sense data) البريطانيون في بداية القرن العشرين، يميلون إلى استعمال كلمة quality للدلالة على الجوانب السطحية لشيءٍ ما. الكيفية أصبحت الكيفية الثانوية عند لوك. المثَل المفضل بين الأميركيين هو «أصفر». وعلى غرار الفلاسفة الظواهريين (les phénoménologues)، فإنهم يفصلون بكل طيبة خاطر الصفةَ، الأصفر، عمّا هو أصفر. ناقشَ صول كريبكه[39] (Saul kripke) علناً الطريقة التي تكون بها لفظة «أصفر» «معيّناً صلباً» (désignateur rigide) للّون الأصفر. كواين[40] (Willard van Orman Quine)، من جهته، ينسب لنا «مكاناً فطرياً للكيفية» (espace inné de qualité) تكون فيه بعض الكيفيات المدرَكة من طريق الحواس على مقربة

(37) فيلسوف فرنسي (م).
(38) مذكورة باللاتينية وحسب (م).
(39) منطقي وفيلسوف أميركي من مواليد عام 1940.
(40) ويلارد فان أورمان كواين (1908 - 2000): فيلسوف ومنطقي أميركي، ممثل الوضعانية الجديدة في أميركا (م).

كبيرة من كيفيات أخرى، ما يتيح لنا بأن نشكّل الأفكار عن الألوان، كون إدراكاتنا الحسّية (perceptions) لمختلف الفروقات البسيطة (les nuances) للأصفر أقربَ إلى بعضها بعضاً من فروقات بسيطة للأخضر. ليس لهذه الفكرة عن الكيفية أيّ صلة بالاستعمال الذي يقوم به أرسطو لها. مثل هذه الفروقات توجد برأيي بين كل التيارات المعاصرة وأرسطو، ما عدا بالطبع في حالة أولئك الذين يستندون عمداً إلى أرسطو نفسه، كما هو الحال مع بعض التيارات التومائية[41] (thomiste).

يقول أرسطو أشياء غير متوقعة عن الكيفية. «شبيه أو غير شبيه يُقال فقط على الكيفيات. لا يكون شيء شبيهاً (...) بآخر سوى بما يمكن أن يكون موصوفاً[42] (qualifié) به. ينجم عن ذلك أنَّ خصوصية الكيفية ستكون بأن نرى أنفسنا نقوم بحمْل (attribuer) الشبيه على غير الشبيه». (**المقولات**، 11 أ 15). ببساطة يبدو هذا خطأً. عندي حاجز خشبي بوَّابتُه هي خشبية. الحاجز والبوابة يتشابهان بقدر ما يتعلق الأمر بالخشب. ها هنا كيفية، بل حالةٌ أيضاً، على الحقيقة. ولكن ألا يوجد أيضاً تشابه في واقع أن علو كل منهما هو متر واحد وعشرون سنتمتراً؟ غير أن ذلك يتعلق بمقولة الكمية. جنديان يقومان بالحراسة، بينما جندي ثالث يتسكَّع لا يقوم بأيّ عمل. ألا يتشابه الأوَّلان بحسب مقولة الوضع (la position) («أن يكونَ واقفاً»). وبمقولة المِلْك (la possession)، أي بما إنهما «متعلان، ومسلَّحان»، أي الاثنان النموذجيان عند أرسطو في الفصل الرابع، وبما إنهما يلبسان بزَّتهما العسكرية؟

---

(41) نسبةً إلى الفيلسوف توما الأكويني (م).

(42) أي ينتسب إلى صفة qualité، أو كيفية (م).

2 ـ الكيفيات تصبح أحيائية

يفتتح أرسطو تعليقه على الكيفيات الانفعالية بكيفيات جسدية. وسأتطرق عمّا قريب جداً إلى إحداها التي أصبحت مألوفة جداً في مجتمعنا الاستهلاكي: البدانة. وينتقل أرسطو بعد ذاك ومن غير تأخُّر، من الجسد إلى النفس، مؤكداً لنا أن «التفكير هو ذاته بالنسبة إلى الكيفيات الانفعالية التي تنتمي إلى النفس. كل التحديدات التي يكون أصلُها، في لحظة الولادة، بعضَ الانفعالات الثابتة، تسمّى كيفيات: تلك حالُ العُته والغضب وحالات أخرى من هذا النوع، لأننا نوصَف بعدها بأننا غَضوبون أو مجانين» (**المقولات**، 9 ب 33).

ليس لديَّ فكرة واضحة تماماً عمّا استطاع أرسطو فعلاً أن يعني بقوله أن شخصاً يكون مجنوناً «في لحظة ولادته» أو أنّه محكوم عليه بأن يصبح مجنوناً. يمكننا اليوم إجراء تمييز تقريبي بين ثلاثة أنواع من الجنون. هناك أوّلاً عوارض مؤقتة، أي انفعالات ليس إلاّ. ويوجد تالياً ميول مستدامة إلى حدٍ ما تظهر بشكل مرَض عقلي فقط في حالة اضطراب جسدي أو ذهني. وأخيراً، يوجد أنماط مستدامة حقاً، من الانحراف الذهني (anomalie mentale) التي تسبب الضيق النفسي. هناك الكثير مما يقال عن النمطين الأوّلين من الجنون ـ لقد وضعتُ كتباً حول هذا الموضوع. ولكن، بغية أن أجعل الأمور سهلة، اسمحوا لي أن آخذ كمثَلٍ الحالةَ التي يكون فيها شيء ما مندرجاً في شخص منذ ولادته، أو ربّما أيضاً منذ القيام بتصوُّره (sa conception). أُريد أن أتحدث عن التريزوميا[43] (trisomie)، المعروفة غالباً باسم مرض «المنغولية»[44].

---

(43) اضطراب وراثي سببُه وجود كروموزوم زائد على زوج كروموزومي؛ التريزوميا 21 هي سبب المنغوليّة (م).

(44) mongolisme؛ بلاهة خِلْقية (راجع الحاشية السابقة). «أشكرُ آلان هال (Alan Hall) للمعلومات حول التريزوميا» (حاشية للمؤلف).

لا يمكننا أن نجد مثلاً أفضل لأنَّ لدينا هنا، بالفعل، تماثلاً كاملاً مع التمييز الأرسطي بين الكيفية الواقعية، تلك الموجودة «في» الشخص (والتي هي هنا «العته»)، وما نقوله عن بعض الأشخاص الموصوفين بأنهم «مجانين» بحسب مظهرهم ومسلكهم. في فرنسا يتكلَّمون على المرضى «المنغوليين» بحسب بعض العوارض الجسدية والعقلية. في الحالات الأكثر تعييناً، يتعلق الأمر بأشخاص صغار مصابين بانتفاخات دهنية (bourrelets) ما فوق العينين، وطِواء (plieur) واحد عميق في راحة الكفَّين. ولكن الجانب الذهني هو الذي يجعل نمو هؤلاء الأطفال صعباً في المجتمع العادي. إنهم مصابون بتأخر عقلي حادّ إلى حدٍ ما؛ الحالات الأكثر مأسوية تسجل حاصل ذكاء (quotient intellectuel) متدنياً جداً. يُضاف إلى ذلك، الميزات التي لا يقدِّرها مجتمعُنا المسمَّمُ بالعمل حقَّ قدرِها البتة. وفوق كل ذلك، هناك مزاجهم البشوش وميلهم القوي إلى اللجّوء إلى حيَل وألاعيب.

ما الذي دعاني إلى التحدث عن المرضى «المنغوليين» هنا؟ في الظاهر لابدّ من البحث عن الأصل في إنجلترا. في العام 1866 قام الدكتور لانغدن داون (Langdon Down) بوصف هذا النوع من الحالات في نشرة **تقارير مستشفى لندن**[45] (*London Hospital Reports*). لقد اعتبر الدكتور داون فعلاً أن الأطفال الذين كان يصف حالتهم كانوا، على الحقيقة، بقايا وراثية لسوالف منغوليين لا يزالون مستمرين في العِرق البريطاني. المؤلفون اللاحقون كانوا أقل تحديداً:

(45) «ليس مستحيلاً التعرُّف في هذه الحالات على تزامن عوارض هذا المرض، المدوَّن في تقارير فرنسية وضعها سوغان (Seguin) (سنة 1846) وإسكيرول (Esquirol) (سنة 1838)؛ ولكن هذا لا يمنع من أن يكون داون (Down) هو الأوَّل الذي قال إن الأمر يتعلق بحالة محدَّدة (spécifique) ومتميزة عمَّا كان يدعوه بلاهة (idiocy)» (حاشية للمؤلف).

لقد أطلقوا على هؤلاء الأطفال تسمية «كلموك» (Kalmouk) التي افترضوا أنّها مجموعة إثنية متفرّعة من المنغوليين والذين تمّ نظمُهم، منذ زمن قريب، في جمهورية أُطلقَ عليها اسم: جمهوريّة كالموكيا (Kalmoukie) الاشتراكية السوفياتية المستقلة.

إننا نرى وبحقّ، أنَّ تطبيق عبارة «منغولي» (mongolien) أو «كلموكي»، على مرضى عقليين هو موقف عنصري، لأن هذه التسمية تضمر ليس فقط أن سكان سيبيريا (Sibérie) هؤلاء لهم مظهر معيَّن، بل إنهم أغبياء (stupides) أيضاً. ولكن كان هناك، بالنسبة إلى داون، عنصر مضاد للعرقية (antiraciste)، لأنّه كان يعتقد أن وجود هؤلاء الأطفال كان يبيّن أن النوع البشري هو واحد، وأنهم يتقاسمون بذلك إنسانية مشتركة، خلافاً لمزاعم عِلم الأعراق التي كانت شائعةً في عصره. نحن، المتكلمون بالإنجليزيّة الذين نسعى لأن نكون لائقين سياسياً إلى أقصى حد، نطلق على المنغولية، منذ سنة 1960، تسمية «أعراض داون المتزامنة»[46]، أو باختصار (Down's syndrome). ليس مسموحاً في مجتمع لائق، أن نستعمل علناً عبارة «شبيه المنغولي»[47]. اللغة الفرنسية، وهي أقل لياقة سياسياً، تخدم القضية الأرسطية أفضل بكثير.

ما الذي حصل حوالى العام 1960 فأثار بروز عبارة «أعراض داون المتزامنة» في اللغة الإنجليزيّة، وعبارة «تريزوميا» (trisomie) في اللغة الفرنسية؟ لقد اكتُشفتْ مجموعةٌ تعمل في «مركز ما قبل

---

(46) syndrome = الأعراض المتزامنة، أو العوارض المتزامنة؛ أو تزامن الأعراض؛ «Syndrome de Down» = الأعراض المتزامنة بحسب داون = أو «أعراض داون المتزامنة» (م).

(47) «mongoloïde» أي الذي يشبه سكّان منغوليا (م).

التـولُّـد»[48] الـذي يـديـره جـيـروم لـوجـون (Jérôme Lejeune)، أنَّ للأطفال المنغوليين كروموزماً 21 إضافياً. إن وجود كروموزوم إضافي من زوج كروموزومي في بويضة بشرية مخصَّبة، سيؤدي، إن بلغَ غايتَه، إلى ولادة طفل يحمل عوارض تمَّ تعيينُها من قِبَل الدكتور داون منذ زمن طويل. من هنا اسم «تريزوميا».

لاحِظوا كم تنطبق صياغات أرسطو تماماً على الحالة الراهنة. إن الكيفيَّة الموجودة في البويضة التي تصبح طفلاً رضيعاً، ثم بالغاً، هي التريزوميا. إنها تسبب آثاراً أدَّت إلى استعمال اليافطة[49] «منغولي» بطريقة شبيهة تماماً بالطريقة التي يبدو أن أرسطو اعتمدها للتفكير بأن الكيفية المدعوَّة «عُته»، والحاضرة منذ الولادة، تؤدي بنا إلى اعتماد يافطة «مجنون». إن الكيفية هي التريزوميا، وليست تزامن الأعراض.

كان لوجون حذراً على الدوام. إذا كان هناك شذوذ ما في بويضة، فالكائن البشري الذي سينشأ عن ذلك سيكون عنده إذ ذاك عوارض متزامنة خاصة. نعتبر اليوم أن 95 بالمئة من المنغوليين يحملون هذا الشذوذ النوعي. أربعة في المئة يحملون شذوذاً مشابهاً (apparenté)، وواحد في المئة منهم، لهم أسباب أكثر بُعداً. إلاَّ أننا نرى هنا تغيُّراً غريباً يطرأ. لم يعد «تزامن الأعراض» يحدَّد بالمظهر والسلوك، أو بتحدُّدات (limitations) ذهنية، وبعفرتة «صبيانية» (espièglerie puérile)، وبأصابع مشوَّهة (malformés)، وبطِواء راحة اليد، وبانتفاخات دهنية في الجبين. كلاَّ، المنغولية الآن هي هذا

---

(48) «مركز ما قبل التولُّد» = «Institut de Progenèse»؛ ولفظة Progenèse منحوتة، وغير واردة في معاجم اللغة الفرنسية الشائعة (م).

(49) label؛ أي علامة مكتوبة على رقعة ورق صغيرة تُلصق في مكان معين للدلالة على المحتوى (م).

التشوُّه[50]، أو هذه الفصيلة من التشوُّهات المترابطة بإحكام والمتوقف الواحد منها على الآخر[51]. الحالة هي أكثر وضوحاً أيضاً بالإنجليزيَّة مع كل لياقتها السياسية[52] (Political Correctness). هناك اسم، واسم واحد فقط، لِما كانت عليه المنغولية: عارض داون وهذا هو التشوُّه الوراثي (génétique). إن الأطفال الذين تظهر عليهم هذه الأعراض المتزامنة يسمَّون ببساطة «أطفالاً يحملون أعراض داون المتزامنة». أفضل ما يمكننا فعله، نحن متكلِّمي الإنجليزيَّة، هو أن نرجع إلى «شذوذ داون» (l'anomalie de Down) (الوراثي) وإلى «تزامن أعراض داون» (الإظهار). يمكننا بصعوبة أن نسأل إذا ما كان كل الأطفال المنغوليين يعانون من التريزوميا. التريزوميا تتضمن المنغولية، ولكن هل المنغولية تتضمَّن التريزوميا؟ لقد أجبنا بالفعل حتى الآن عن السؤال بإعادة التعريف بالمنغولية بوصفها تريزوميا.

ليس من باب الصدفة إن كانت المواقف إزاء الأطفال المصابين بتزامن أعراض داون قد تغيَّرت حوالى العام 1960. لقد تمّ إجراء ترتيبات مؤسسية (dispositions institutionnelles) بغية «تَسَوِّي»[53] الأطفال. أصبح من الشائع أن نبيِّن أن ميزات عوارض داون المتزامنة هي جانب واحد لا غير من شخصية الطفل.

في الآن ذاته، تغيَّرَ معدَّلُ العوارض المتزامنة. هناك مصدر خارجي لا صلة له تقريباً باكتشاف لوجون. من جهة، هناك مجازفة زيادة عدد الأطفال الرضَّع الذين يمكن أن يصابوا بعوارض داون، من جرَّاء كون الشذوذ الوراثي مرتبطاً بشدَّة بعمر الأم، وأن النساء،

(50) anomalie؛ أو الشذوذ (م).

(51) corrélés؛ مترابطة ويتوقف الواحد منها على الآخر (م).

(52) مذكورة بالإنجليزية وحسب (م).

(53) «تسوِّي»: «normaliser»، أي العمل على جعلهم أسوياء (normaux) (م).

في الطبقات الوسطى على الأقل، يتأخر حملُهن. إن النتيجة المباشرة لاكتشاف لوجون هي أنّه يتلازم على قدم المساواة مع تقنية الكشف عن إمكان تشوُّه الجنين (la technique de l'amniocentèse). بالاستطاعة تعيين الأجنَّة (les fœtus) المصابة بأعراض داون وإحداث إجهاض. هذا المنظور قد لا يرضي لوجون الذي يقول:

«طلاَّب طب شباب يسألونني لماذا أستمرُّ بالعمل على التريزوميا 21 ـ أجنَّة داون، على كل حال، ممكن إزالتها. إني أنظر إلى التريزوميا 21 كما أنظر إلى عارضٍ مَرضيّ. الطلاب يرون فيها عارضَ موت».

(Lejeune, 1970: 124-125)

هذا مثَل معبّر جداً عن تأثير معرفتنا بكيفيَّة معيَّنة في أناس محتملين (potentiel). وبحسب عبارة لوجون، «إنَّنا نزيلهم».

فيلسوف تحليلي، كما هو حالي، يمكن أن يغريه التطرُّق إلى المنغولية والتريزوميا بعبارات نظريات المرجعية[54] التي دافع عنها (عن هذه النظريات) في الستينيات هيلاري بوتنام (Hilary Putnam) وصول كريبكِه. فإذا ظهر أن شذوذاً وراثياً محدداً تماماً، كالتريزوميا، هو فعلاً مضمَر داخل صنفٍ واسع من الأطفال الشبيهين بالمنغوليين، فإن مرجع كلمة «شبيه بالمنغولي» يكون إذ ذاك التريزوميا. إذا كانت هذه الفرضية صحيحة، فإن كلمة «شبيه بالمنغولي» ذاتها هي معيِّنٌ صلب بالمعنى الذي يقصده كريبكه، ويعني التريزوميا. ولكن هل نذهب إلى حدّ القول إن مساعدي الدكتور داون في كلية الطب، عندما نحتوا كلمة «منغوليّة» كان مرجعهم التريزوميا؟ البعض يريد أن

(54) référence؛ أو المرجعية (م).

يمنحهم ما تدعوه بوتنام بـ «حق الاستفادة من الشك»: أجل، كانوا يتكلمون عن التريزوميا كما لو أنّهم، ككل الناس حتى العام 1965، لم يكن لديهم أدنى فكرة عمّا يمكن أن تكون فعلاً المنغوليَّة، أي التريزوميا.

كان يمكن لأحد منافسي كريبكه أن يقول عن التريزوميا بأنها ماهيَّة المنغوليَّة. هذا الإجراء هو بحقّ أرسطي، فأرسطو هو الذي قال «إن الماهية تتعلق بالكيفية، أي بطبيعة محدَّدة» (**ما بعد الطبيعة**، 1063 أ 27). ولكن بالنسبة إلينا، فالأهمية هنا لا تكمن في مدلول اللفظة بل في القوة المحرِّكة (la dynamique). ما الأثر الذي يمكن أن يكون لاكتشاف التريزوميا في الطريقة التي يرى بها الأطفال المصابون وعائلاتهم، أنفسَهم؟ ما المفعول الذي يمكن أن يكون له على تصرُّفاتهم؟ ما المفعول الرجعي الذي يمكن أن يسبِّبه النمطُ المكرَّر (le stéréotype) للمنغوليّة؟ أيُّ مرضى مصنَّفين سابقاً كشبيهي المنغوليين يمكن أن يجدوا أنفسهم بالمناسبة ذاتها مقصيِّين عن هذا التشخيص، وكيف يمكن أن يعيشوا ذلك؟ نحن لا نقوم مؤكداً بتحليل كروموزومات لنسيج أغلبية الأطفال أو للبالغين المصابين بأعراض داون المتزامنة. إننا نعتبر كأمر ثابت أنهم مصابون بهذا الشذوذ الوراثي.

معجم الكيفيات ينطبق على الكائنات البشرية، على مسالكهم وعلى نفوسهم. إنه يتفاعل معهم. إنه يقدِّم حلقةً مقفلة، أي إنه يجب أن يخضع للمراجعة لأن الأشخاص المؤهلين يتحولون إلى جواب عن واقع كونهم مؤهلين. من ناحية أخرى، يجوز أن يُحيل بعضُ هذه الكيفيات إلى خصائص سببية فعلاً، من الصنف الأحيائي، التي تبقى جامدة، ككل الخصائص التي لا تعنينا، إزاء ما نعرفه عنها.

يمكن استعمال علم الدلالة[55] الموجود عند كريبكه وبوتنام من أجل شرح صوري لهذه الظاهرة.

علم الدلالة يُبهر عالِم المنطق، إلاَّ أن كل شيء يجري على مستوى حركيَّة التصنيف. إنَّ قوة حركية الكيفيات بعد الاكتشافات على الصعيد الوراثي، أو الأحيائي بشكل عام، هي أكثر حسماً من علم دلالة الأسماء بالنسبة إلى الكيفيات. حكمة من القرن الحادي والعشرين ستكون ربَّما الآتية: ادرسوا علمَ القوى المحرِّكة، أكثر من دراستكم لعلم دلالة الكيفيات.

3 ـ تكميم الكيفية

لقد سبق وأشرتُ إلى الشروحات التي ربَّما كان ألكسندر كويريه أوَّل من افتتحها، حول الميزة الكيفية للعلم اليوناني، مع بعض الاستثناءات القليلة. لقد اهتمَّت ريجان برنييه (Bernier, 1995) بحالة الكيفية والكمية في نظرية أرسطو حول الكائن الحيّ. غايتي هنا أن أتفحَّص كيف وصل الأمر بكيفيات الكائنات البشرية إلى أن تغدو مكمَّمة (quantifiées). هذا يبدو وكأنه يدمّر جذرياً التصوُّر الأرسطي عن الكيفية. في العرض القيّم الذي قدَّمه جاك روجيه (Roger, 1978: 76) حول وضع ثالوث «الجوهر والكيفية والإضافة»[56] في علوم الطبيعة[57]، استخلص نتيجةً مفادُها أنَّ حاصل الثورة العلمية كان «إزالة كينونة الأشياء والبشر»، وسأل: «هل يمكننا أن نبتدع عقلانية (la rationalité) لا تدمِّر موضوعها؟» في المثَل الأول الذي سأتحدث

---

(55) la sémantique؛ أو علم المعاني (م).

(56) النسبة = relation (م).

(57) sciences physiques؛ أو الطبيعيات، أو العلوم الفيزيائية، أو الفيزياء (م).

عنه، يبدو أن مسار تكميم كيفية إنسانية يعاكس هذا القرار. في المثَل الثاني، سوف نرى ظاهرة لا مثيل لها في العلوم الطبيعية.

أصِلُ الآن إلى مثَل أكثر سطحيَّةً حول الطريقة التي بموجبها تكمَّمت الكيفية: ضخامة البدن[58]. عندنا مجموعة صغيرة جداً من الكيفيات التي تنطبق على الأشخاص في مجال قياس الخصر (tour de taille): نحيف، قوي، بدين، أو بكلام أقلّ احترازاً: مسمَّن (gras) أو هزيل (maigrichon). هذه ها هنا كيفيات انفعالية. لا نجد عند أرسطو لائحة بها مع العدد نفسه من الألفاظ، ولكن في كتاب **ما بعد الطبيعة** (V، 14) نجد زوجاً من الكيفيات مترجمة عموماً بعبارة «ثِقل» (lourdeur) و«خفَّة» (légèreté). هاكم إذاً كلمات استعملها أرسطو لأصناف متعددة من الأجسام. المناقشة الأكثر تفصيلاً نجدها فعلاً في كتابه حول السماوات[59] (308 ب 5). ولكني أتمنَّى أن أتطرَّق إلى حالة خاصة من الثقل يعبِّر عنها أرسطو عموماً بكلمة تترجَم بعبارة «سُمْك»[60]، وهذه هي كيفية بلا أدنى شك. هذا شبيه بأعضاء المجموعة الفرعيَّة للكيفيات الانفعالية التي تطرقتُ إليها في أوَّل هذا البحث، والتي تسمَّى هكذا «بواقع أنها هي بذاتها حاصل تغيير». وكما يكتب المترجمُ ذلك «بأنها نتائج ترتيب طبيعي (...) [فهي] إذاً كائنات حيَّة، للإنسان خصوصاً، وليست كيفيات كائنات غير حيَّة البتة». (Tricot, 1997: 45, note 2). إنَّ كيفيات كهذه في كتاب **ما بعد الطبيعة**، يُسمَّى ثقلُها وسوادُها تغييراتِ أشياءٍ متحرِّكة، ما يضمر أن الأمر يتعلَّق بنتائج ما هو موجود «في» الفرد.

---

(58) la grosseur؛ أو الجسامة (م).

(59) يقصد المؤلف كتاب أرسطو **السماء والعالم**، بحسب التسمية العربية القديمة، أو كتاب **السماء** (De Caelo) (م).

(60) «épaisseur»؛ أو ثخن (م).

ينجم عن ذلك أن لا شيء مجافياً للتسلسل الزمني الصحيح للأحداث (anachronique) إذا أخذنا، كمثَل، البدانة أو كيفياتٍ مماثلةً مضافة اليوم إلى وزن الجسم. ولكنَّ شيئاً ما، قد حصل لها. لقد تمَّ تكميمُها. وفي هذا المقام، إني لا ألمّح إلى واقع أن عدداً كبيراً من الناس في العالم المصنَّع، يقيسون أوزانهم بشكل منتظم. ولا ألمّح أيضاً إلى طقوس وزن الطفل عند ولادته، أو إلى واقع أن الأطباء والممرّضات يقومون بوزننا عند كل زيارة طبيَّة، أو إلى الأمر المتداوَل في وزن الجثمان على يد دفَّان الموتى. أريد فقط أن أقول أن في زمن مضى كلمات «نحيل»، و«صاحب بدانة» أو ببساطة «مسمَّن»، كانت ببساطة كيفيات. ولكن اليوم ضممنا إليها كميَّات.

يذكر جاك بوفيريس اسم أدولف كيتليه، مدير مرصد بروكسل الفلكي، وناشر كبير للإحصاء في القرن التاسع عشر. قدَّم سنة 1832 مقاله المعنوَن: «وزن الإنسان في مختلف مراحل عمره» (Quételet, 1833). فظهرت لأول مرّة المعرفة المنظَّمة لتوزُّع الوزن بين البشر، أو على الأقل بين سكان مدينة بروكسل، بدءاً من مواليد مأوى دار توليد القديس بطرس (Les nouveaux-nés de l'hospice de la maternité de Saint-Pierre)، وانتهاءً بعجائز «المأوى الفسيح والرائع الذي بُني منذ وقت وجيز في بروكسل»[61] (Quételet, 1833: 21). للوهلة الأولى، كان بحوزة كيتليه معطيات وحسب. استحواذه المتزايد بشأن الإنسان العادي ـ وهذا ابتداع من عنده، غير منقَّح ـ أدى به إلى رسم لوائح تمثّل الوزن الوسطي قياساً على العمر. ولكنَّ

---

(61) اعترفَ بأن نموذج الراشدين ذوي الصحَّة الجيّدة الذي أصدره كان وارباً لصالح سكان بروكسل، رجالاً ونساء، الذين ينعمون برخاء معيشي، «وإن كان ناس الطبقات الدنيا أقل عدداً» (حاشية للمؤلف).

يوم سعدِه أتى في العام 1844 عندما تنبّه إلى أن كثيراً من السمات الفيزيولوجية كانت تبدو موزَّعة على البشر بشكل يلتقي بالتمام مع ما تسميه قانون الاحتمال (loi de probabilité)، أو منحنى غوس (courbe de Gauss)، أو منحنى الجرَس (courbe de la cloche) أيضاً. انطلاقاً من ذلك، كان ممكناً بالنسبة إليه توزيع الأشخاص بحسب سعة ابتعادهم عن المعدَّل الوسطي. «بدين» تعني من الآن فصاعداً «بعيد جداً عن المعدَّل الوسطي». ولكي تحسب إلى أيّ فئة من الوزن أنتَ تنتمي، تقوم بكل بساطة بقسمة وزنك بالكيلوغرام على طولك بالمتر المربَّع. هذا هو مؤشّر كيتليه «الذي تستعمله شركتُك للتأمين ـ كما قالت إحدى صحف مقاطعة كيبيك (Québec) بكندا ـ لكي ترسم منحنياتها عن الوزن الأمثل» (Trempe et Allaire, 1988).

ولكن، ما هي هذه الأوزان المثالية؟ عند كلامنا عن إنسان بالغ، يكون «النحيل» محدداً بأدنى من 20، بحسب مؤشر عدد الكيلوغرامات بالمتر المربع. و«مقبول»، يكون محدداً بالسلسلة من 20 إلى 25. و«البدين» هو بين 25 و30. وأكثر من 30، تكون إذ ذاك البدانة المفرطة.

إن للتكميم تبعاتٍ اجتماعية. وليس جديداً القول إن للبدانة آثاراً خطرة على الصحة. يجوز أن يكون أرسطو قد قرأ ذلك عند أبقراط[62] (كما يرجِّح وست (West, 1944)). ولكن الروابط النوعية بين الصحة والوزن هي جزئياً نتيجة لمقياس (échelle) كيتليه، وهي جزئياً استجابة لمتطلّبات الذوق العام[63] في مرحلة ما. لن نعترض

(62) أبقراط (460 ـ 377 ق. م) أشهر الأطباء المؤلّفين الإغريق القدماء. عند وفاة أبقراط، كان أرسطو في السابعة من عمره (م).

(63) la mode؛ أو الدُرجة، أو «الموضة» (م).

على كيتليه بسبب تفجيره الشغف بالنحافة الذي سيطر على المجلات النسائية في أوروبا وأميركا قبل العام 1900 بقليل. ولكن هذه الظاهرة تلاقت مع غزوها المكثف للأدب الطبي ولأدبيات شركات التأمين. لقد تثبَّت أنَّ هناك ترابطات متينة بين الوزن «المفرط» والصحَّة. قياس هذه الزيادة كان يتمّ إستناداً إلى مؤشر كيتليه.

بناء على ما تقدَّم، نادرون هم منَّا من يعرفون مؤشر كيتليه: بعضكم ربَّما سمعوا به للمرة الأولى اليوم. مع ذلك، فزيادة الوزن تستحوذنا، والتعريف الأكثر نمذجةً لزيادة الوزن قدَّمه مؤشر كيتليه. الصحيح أننا في هذا المجال نعتمد المبالغة. في كيبيك، تصل نسبة الذين يعتبرون أنفسهم راضين عن وزنهم إلى 55 بالمئة عند الرجال و65 بالمئة عند النساء. (ولكن 30 بالمئة فقط يتجاوزون المعدَّل المقبول، بينما عشرة بالمئة هم دون هذا المعدَّل). ليس سوى في البلدان الغنيَّة والمصنَّعة يكون الناس ميَّالين إلى جعل البدانة «مشكلة». ومع ذلك، فهناك حصيلة إحصائية ملفتة، هي مستحيلة من دون قياس كيتليه أو قياس معادل له. في المقياس العالمي، عدد الأشخاص الذين يعانون سوء التغذية هو مساوٍ لعدد الأشخاص البدينين. هذا الرقم صادر عن مركز مراقبة العالم (Institut pour l'observation du monde)، ومقرُّه واشنطن[64].

ولكن فلندعْ جانباً العالَم كي نتفحَّص ثقافةَ مجتمعات الوفرة[65]. نحن الذين نعيش في مجتمعات توزِّع الوفرةَ بطريقة غير منتظمة إلى

---

(64) Michael Kesterton, «Toronto Globe and Mail,» *New York Post*, 25/1/2000 (م).

(65) société d'abondance؛ أو مجتمعات الرخاء والبحبوحة (م).

حدٍّ كبير، اكتسبنا على مدى القرن الماضي حساً جديداً عمَّا يعني أن يكون شخص بصحَّة جيدة وراضياً عن واقعه المعيشي. في الظاهر نحن تقريباً على صلة بنقيضةِ (antithèse) هؤلاء النسوة البهيَّات المعروضات على لوحات روبنس (Rubens) أو رينوار (Renoir). هذه إذاً إبانة جميلة على أيّ حال، لما أدعوه «تشكيل الناس» («façonner les gens»). ها هو هنا، أمامنا، نوع جديد من الأشخاص: البدين القابل للتكميم (le gros quantifiable). كيفيةٌ أصبحت كميَّة.

وهذا ليس من غير نتائج. إذ إننا منصهرون، بالمعنى الحرفي للعبارة، في أشكال جديدة. الأهم هو بلا شك التأثير في صورة الذات عن ذاتها وعن الآخرين. يقدِّر المسؤولون في شركات الطيران بأنَّ المضيفة يجب أن تكون نحيلة، وإلاَّ قد يشعر الزبائن أنهم موضوعُ إساءة. وكثيرون منَّا لا يذهبون إلى هذا الحدّ إزاء البدانة، ولديهم بكل نزاهة فكرة ما، مسبقة ضد الأشخاص البدينين فعلاً.

هناك نتائج أكثر خطورةً أيضاً. في اللغة الفرنسية نجد كلمة «anorexie» منذ العام 1584، وهي محاكاة حرفية للكلمة اليونانية، ومعناها الخَلْفَة، أي فقْد شهية الطعام، أو ضعف هذه الشهية. ولكن عندنا الآن ما يسمّى «بالخَلْفَة العصبيَّة» («anorexie nerveuse»). وتفرض الفتيات المراهقات والنساء الشابات على أنفسهن حميات غذائية قاسية، وفي عشرة بالمئة من الحالات المستدامة يصل الأمر بهنَّ إلى حدّ الاستسلام للموت. هذا ما أدعوه «بالمرض العقلي الانتقالي» (Maladie mentale transitoire) (Hacking, 1998)، وأقصد بهذه العبارة مرضاً عقلياً لا يصل إلاَّ إلى بعض الحقب وفي بعض الأمكنة. المكان الأسوأ اليوم هو الأرجنتين، ولكن هذه أيضاً مصيبة حقيقية في أميركا الشمالية، واليابان، وعلى مستوى أدنى، في

مختلف دول شمالي - غربي أوروبا، ومن ضمنها فرنسا. لن أتطرق الآن إلى نظريتي العامة عن الأمراض العقلية الانتقالية، ولكني أظن أن وجود ميزان أشخاص في غرف الحمَّام هو شرط مسبق لإمكانية حصول وباء الخَلفة العصبيَّة في أماكن عديدة في العالم.

فكرة البدانة، والخطاب الأبدي حولها في الصحف والتلفزيون ومجلاّت الأزياء الجديدة وفي المؤسسات من الصف نفسه مثل مراقبي أوزان الأشخاص[66] (Weight Watchers)، كل ذلك يؤثِّر فينا. ليس اضطراراً باللجوء إلى طرق ملتوية بواسطة مؤشّر كيتليه الموجود مع ذلك ضمناً هنا قدَّامنا كل يوم. ميزان الأشخاص الذي اشتريتُه في ألمانيا والموجود في غرفة الحمَّام في بيتي، يحتوي على لائحتين للمقارنة. واحدة للرجال، والأخرى للنساء. الوزن الملائم قياساً على طول القامة، هو ملصق بشكل ظاهر أمام ناظريّ كل صباح، وهو بالضبط مقياس كيتليه، مرسومة عليه الخطوط المدرَّجة (étalonné) بحسب المؤشر 22 (كيلوغرام/ م^2). إلاَّ أن ما يقلقنا ليس كلمات مثل «بدين» (obèse)، أو تسميات أكثر فجاجة مثل «الانتفاخ الدهني» و«الأكداس الشحمية على الأوراك» («les poignées d'amour»). ولكن المفتاح الأساس الذي يفتح على كل هذه الصِّيغ، تمَّ صنعه على يد كيتليه منذ أكثر من قرن.

نحن نعيش اليوم تسارُع التكميم المتزايد من غير توقُّف. ولكن لاحِظوا جيداً إني لا ألفتُ كثيراً إلى التكميم بذاته، بل إلى الطريقة التي تصبح بها الكيفيات المكمَّمة أكثر فعاليةً علينا، وأكثر قدرة على تشكيلنا، وعلى تغيير ما نعتقده عن ذواتنا وعن الآخرين. إذ إننا بلغنا المعرفة الموضوعية عن ذواتنا، أو هذا ما نميل غالباً إلى تصديقه.

---

(66) مذكورة بالإنجليزية وحسب (م).

تلك من الطرق الخفيّة التي تلجأ إليها الكميّة للتغلُّب على الكيفية في الأمور الإنسانية.

أنا لا أمزح، أو على الأقل لا أمزح بالكامل. إن تكميم الكيفيات هو الذي أتاح بالضبط إعادة إحياء مقاربة أرسطو الأساسية: أي إنَّ الكيفيات الانفعالية العائدة إلى أشخاص وإلى بعض الكائنات الحيَّة الأخرى، هي نتائج لتركيبة داخلية معيَّنة، لما هو داخل الشخص. إحدى التمييزات المركزية عند أرسطو أُعيدت إلى حالها الأصلية فعلاً. الكيفيات الانفعالية الواقعية هي ثابتة، وتنجم عن شيء دائم فينا إلى حدٍ ما. يصرُّ الخبراء في مجال الوزن على أنَّ القسم الأكبر من الزيادة في الوزن يعود ببساطة إلى التغذية المفرطة. فضلاً عن ذلك، من الممكن أن يُخضع الإنسان نفسه لنظام حمية جذري وأن يهزل كثيراً خلال أسابيع. أولئك الذين هم بدينون من جرّاء عدم الاكتراث أو بمحاباة تجاه أنفسهم، يعانون من ميل بسيط. ولكنَّ آخرين يعانون من فقدان توازن الغدَّة الدرقية، أو حتى من اختلال وراثي. والبعض هم أيضاً نحيلون بسبب المزاج؛ ويقال إن ذلك متعلق بنتيجة أيضهم (métabolisme) (وهذه تكون حركة أرسطية، إن وُجد فعلاً شيء من هذا القبيل!). هذه حالات لكيفيات انفعالية حقيقية. وبقدر ما نتعرَّف أكثر شيئاً فشيئاً عمَّا هو كميّ في الكيفية، فالكمية تتولَّى إدارة قدرتنا على الفهم.

4 ـ مجالات معرفية

سأختم كلامي بالتأمُّل بمستقبلٍ مختلف كلياً لمقولة الكيفية الأرسطية. سأختصر، ليس لأنه لا يوجد لدي الكثير لأقوله، بل لأنَّ شرحاً تفصيلياً يتطلب كثيراً من العلم المعرفي المعاصر ومن علم

نفس النمو. إني مقتاد فوق ذلك إلى تجاوز ما طُلب مني، ومعالجة أولى المقولات، أي الجوهر، والتسع الأخرى، أي المقولات الإضافية أيضاً. بعد هذا الاعتذار المقتضب، سأعود إلى الكيفية.

إن المجالات، كما نسميّها، تؤدي دوراً أولياً في بعض النظريات حديثة العهد. القدرات والمعارف الخاصة بمجال معيَّن كانت موضوع اهتمام خاص من قِبل بعض علماء نفس النمو الذين يدرسون الطريقة التي يكتسب بها الرضّع والأطفال مفاهيم. ربَّما يعود ذلك إلى علم النفس المعرفي الذي لا يلبث أن يتعاطف مع الميتافيزيقا. كتبَ أحدُ المؤلفين ممَّن كان لإسهامهم تأثير، أنَّ كل مجال مرتبط بشكل خاص بتنظيم الأشياء العائدة إليه، وأن «الأشكال الأساسية لتنظيمها[67] (Fundamental Mode of Construal) تعطينا إحساساً حدسيّاً مباشراً ليس فقط عن كيف ولماذا (le comment et le pourquoi) الطريقة التي بها تكون الأشياء كما هي - بل، وبشكل مهم هو أيضاً، عن نمط الأشياء التي نحن في صددها؛ إنَّها تنتج أنطولوجياتنا» (elles produisent nos ontologies) (Keil, 1994: 252). لاحِظوا جيداً أنه يقول «أنطولوجياتنا»[68]. إنَّه يفكِّر بأنماط من الكيانات (types d'entités) نعتبر وجودها أمراً مكتسباً. لا يجعل مرجعه «ما يوجد» بل «ما نعتبر أنه موجود، في طريقتنا في عرض العالم». إنها أنطولوجيا[69] مجعولة نفسانية[70]. ولكن ما تكون هذه المجالات؟

---

(67) مذكورة بالإنجليزية، وحسب وترجمتُها: صيغة أساسية للتنظيم أو للترتيب (م).

(68) يقولها بصيغة الجمع، مع التشديد على الضمير المتصل «نا» (nos) (م).

(69) une ontologie؛ بصيغة المفرد (م).

(70) psychologisée؛ أي جُعلت قضية من قضايا علم النفس وحسب، أو حُصرت معالجتها بالمقاربة النفسانية وحدها (م).

لقد اقتُرِح أن يلجأ الفكر اليومي بكثرة إلى «معرفةٍ نوعية وفطريَّة (innée) تتعلَّق بالأشخاص، والأشياء، والمكان، وعلاقات العلَّة والمعلول، والأعداد، واللغة... إلخ» (Karmiloff- Smith, 1999: 174). هاكم إذاً ما يبدو على الأقل غيرَ متجانس بقدر ما هي غيرُ متجانسة لائحةُ مقولات أرسطو! يصف المؤلف ذلك كما لو كانت مجالات واضحة المعالم ـ مجالات محدَّدة نسبياً بشكل جيد وخاضعة لهيكلة كاملة. الفرضية المركزية هي أنه يوجد مجالات لنواة معرفة إنسانية نوعية. الأمثلة الأكثر شيوعاً في أوساط البحث في مجال العلم المعرفي تتعلَّق بنواة المعرفة الإنسانية المخصَّصة للأنواع [الأحيائية]، مثل عناصر من صنفٍ من علم الأحياء الشعبي، وعناصر نظريَّةِ الفكر التي بموجبها نفكّر بطريقة قصدية ونتصرّف بحسب هذه المقاصد (intentions).

إنَّ اهتمامي بتصنيفات نوعٍ من علم الأحياء الشعبي هو قليل إلى حدّ ما، وأهتم أقلَّ أيضاً بفكرة «نظرية الفكر» التي قد تكون فطريَّة والتي لا أمنحها أيَّ نوع من الثقة. أبتغي فقط أن أرسم الإطار العام الذي يمكننا أن نموضع (situer) فيه من الآن وصاعداً بعضَ الأفكار حول الكيفيات. المهمّ أن نرى أنَّ فكرة «المجال» تؤدي هنا دوراً مركزياً.

على الرغم من أن عالِم النفس يستعمل كلمة «مجال» بمعنىً يبدو أنه صادر عن العلم المعرفي (science cognitive) [المكتوب] باللغة الإنجليزيَّة، فلهذا اللفظ الدلالات الإيحائية (les connotations) عينها، بالتمام تقريباً، في اللغتين! في كل واحدة منهما، نستطيع بسهولة تغيير التحديدات المعجميَّة لمعنى من معانيها المجازية لنفهم: «المجال هو مجال لفكر أو لعمليَّة (sphère de pensée ou d'opération)؛ صنفُ الأوضاع الذي يمكن أن نطبّق فيه شكلاً خاصاً

من المعرفة أو من الكفاءات». بإحالتنا مثلاً إلى مجالات أشخاص، وأشياء (...) ولغة (...)، وأعداد (...)، فإننا سنذكر على هذا النحو قدراتٍ على التفكير بـ...، على التفاعل مع...، على الارتباط بـ...، على الحسبان مع... أو ببساطة على استعمال كذا... الفكرةُ المركزية هي أن قدرات كهذه ـ أن نعرف كيف نعمل شيئاً ما، ولكن أن نعرف أيضاً أن هذا الشيء أو ذاك هو واقع ـ هي نوعية لمجالاتها. مع ذلك، كما كتب أحد علماء النفس المعرفي (psychologue de la cognition)، «فكرة المجال تتبدّل كثيراً من باحث إلى آخر» (Keil, 1990: 139). ها مثلاً ما يقترحه مؤلّفان «كتمييز غير قابل للنقاش البتّة» عن المجالات:

«المجال هو مجموعة معارف تعيّن وتفسّر صنفاً من الظواهر التي يُفترض أنّها تتشارك في بعض الخصائص وأن تكون من نمط عمومي. المجال يعمل كاستجابة ثابتة لمجموعة من المسائل المعاوِدة والمعقّدة التي يواجهها الجسم البشري. هذه الاجابة تتضمن سيرورات مضمرة من الإدراك الحسّي، ومن التشفير (codage)، ومن استعادة الذكريات، ومن الاستدلال (inférence)».

(Hirschfeld and Gelman, 1994: 21)

عندما نصل إلى التفاصيل، نجد أنَّ هذا التعريف يتضمّن عيوباً عديدة حاولتُ مع ذلك أن أحصيها (هاكينغ، سيُنشر لاحقاً). ولكن الأمر هنا يتعلّق بنوع من التعريف الرسمي، وسنقوم بالتالي بوضعه جانباً. ربّما هناك وسيلة لوصل بعض المجالات المذكورة آنفاً بخصوص بعض المقولات الأرسطية، إلاّ أني لا أظن أن كل ذلك ينسجم بشكل أفضل. ولكن ذلك لا يحول دون أن تكون الكيفية في غاية الأهمية عندما نصل إلى ما أدعوه بالمجالات التصنيفية

(classificatoires). يقول أيضاً المؤلفون الذين ذكرتُهم للتوّ، إن المجالات هي «كالكتب الأدلّة التي تُرشد إلى طرقٍ تقسمُ العالم». أكثر من ذلك، «فإن المجالات تفيد من وجهة تصوُّريَّة (conceptuel)، في تعيين الظواهر التي تنتمي إلى نوع عام أوحد، حتَّى عندما تقع هذه الظواهر تحت وطأة مفاهيم عديدة». وأكثر من ذلك أيضاً، فإن «الكفاءة النوعية الخاصة بمجال من المجالات، تربط بشكل منظَّم أنواعاً معترفاً بها بأصناف من الخصائص محدودة العدد». يبدو لي أننا إذا توصَّلنا إلى حلّ مسألة ترجمة [مصطلح] من لغة إلى أخرى، فالأمر سيتعلق إذ ذاك بأفكار يكون لها شذا أرسطي على نحو غير مألوف.

ولكي أختصر، سوف أنتقل إلى إحدى النقاط المهمة من مجموع التماثلات التي أراها هنا. يبدأ أرسطو، كما بات معروفاً، بالجوهر. «الجوهر، بالمعنى الأساسي إلى أقصى حد»، هو «مثلاً، الإنسان الفرد أو الحصان الفرد» (**المقولات**، 2 أ 13). الجواهر المقصودة في لائحة المقولات هي «جواهر ثانية»، تلك التي تعطي أجوبة محتملة عن السؤال: «ما هذا؟» مثل **إنسان** أو **حصان**؛ ومثل **اللون الأبيض** أو **الشجاعة** أيضاً. هناك طريقة شكلية لتمييز الأجوبة المحتملة عن أسئلة مثل «ما هذا؟» ومن وجهة نظر لسانية. يجب أن نكيِّف، من أجل ذلك، نظريةً حازت على نجاح واسع لدى بعض علماء النفس المعرفي منذ عشرين سنة، ولكنَّها خسرت منذ ذلك الحين من وهجها لأنَّنا، برأيي، كنَّا نطلب منها أن تؤدي عملاً ليس من اختصاصها. هذه النظرية التي قال بها فريد سومرز (Fred Sommers) (عام 1965)، سميَّت نظرية الأنماط أو نظرية المقولات، التي لم يكن لها حينما طُرحت أيّ علاقة بمقولات أرسطو. إني أسميها نظرية الأنماط (théorie des types). فهي تقدِّم المبادئ العامة

لتصنيف المحمولات، وأزعمُ أن عنوان كل صنف يحمل جواباً عن السؤال الجوهري: «ما هذا؟». سأبدأ بشرح إلامَ يرجع الأمر. ولكن ليس من الضروري أن تستصوبوا موقفي كي تفهموا الكلام الآتي. يكفيكم أن تفترضوا أنّه يوجد شيء ندعوه ببساطة نظرية الجواهر الثواني، وهي تنظّم الأجوبة عن «ما هذا؟». بعدما نقوم بهذا العمل، سنتطرّق إلى المقولات التسع الأخرى.

حصان، إنسان، بكتيريا، اللون الأبيض، الفضيلة هي بالسواء أجوبة عن «ما هذا؟»، وهي تالياً أمثلة عن الجواهر، وهي في المحصّلة أمثلة عن الكائن، أقله بحسب إحدى طرق قراءتنا لأرسطو. ليست هذه قراءة تغبطني بشكل خاص عندما أكون بمزاج إسماني، ولكن بئسَ الأمر لحالاتي النفسيَّة. والآن ماذا يمكننا أن نقول عن جواهر كهذه؟ يمكن لنساء مثل جان دارك[71] (Jeanne d'Arc) أن يكنَّ شجاعات وروحانيات. ويمكن أن تكون دماؤهنَّ باللون ماجنتا (Magenta) (كلمة منحوتة للدلالة على لون إثر معركة ماجنتا الدمويّة شمالي مدينة ميلانو). بكتيريا، وماجنتا (اللون)، والشجاعة (الفضيلة)، لا يمكنها أن تكون شجاعات، روحانيات، أو ماجنتا. يمكن لامرأة أن تكون جالسة (وضْع)، أو منتعلة (portes des chaussures) (بحسب مقولة المِلْك). سيكون من العبث القول عن بكتيريات، وألوان، أو فضائل، إنها جالسة أو منتعلة. محمولات كل واحدةٍ من مقولات أرسطو التسع يمكنها أن تنطبق على أمثلتها عن الجوهر، أي إنسان وحصان، ولكن كل المحمولات لا تنطبق على جواب محتمل عن السؤال «ما هذا؟».

---

(71) جان دارك (1412 ـ 1431 م) بطلة فرنسية قادت معارك لتحرير بلادها من سيطرة الإنجليز، جعلتها الكنيسة الكاثوليكية في عداد قدّيسيها عام 1920 (م).

لننظر الآن في موضوعنا عن التماثل (analogie). «الكفاءة النوعية الخاصة بمجال»، كما علمنا، «تربط بشكل منظَّم أنواعاً تُعرف عن أصناف من الخصائص محدودة العدد». إنَّ فهم مجال الأشخاص، أو الخيول، يعني فهم أنَّ هناك معنى يجب أن يُقال عن كائن إنساني أو عن حصان، بأنه شجاع، أو أنه جالس، أو يلبس دِرعاً. يمكننا هكذا أن نرى على الأقل ما هو البُعد اللساني لمجموع المقولات الأرسطية التسع الإضافية. لكل «نمط»، هكذا أسمّيها، أو لكل جواب عن السؤال «ما هذا؟»، نجد صنفاً يتضمن أنواعاً مختلفة من المحمولات يُمكننا تطبيقها عن حق على هذا النمط. في حالة **إنسان،** اقترح أرسطو سلسلة من تسع مقولات من أنماط مختلفة من الأشياء يمكن أن تُقال عن البشر، أو عن شخص. إني أقترح أن يتمّ **تحديد مجال بواسطة نمط ومجموعِ المقولات التي تُناط بأشياء من هذا النمط.** قد يقول بعض المناطقة أن مجالاً هو مزدوج (نمط، صنف من المقولات)، أو ببساطة إنه بنية الشكل < نمط، مقولة > . إنَّ ما يسميّه عالم النفس المعرفي كفاءةً نوعية خاصةً بمجال، هو القدرة على معرفة عن أيّ أنواع (sortes) من الأشياء بإمكاننا أن نتحدَّث بحق (صنف المقولات) عن جوهر (نمط). يجب أن نفهم ذلك ليس كقدرة على تأكيد ما يناسب القول عن الأشخاص، والبكتيريات، والفيروسات، أو الألوان. إنها القدرة على أن نعرف بأيّ ألفاظ نتحدث عنها.

لقد سبق لي أن ذكرتُ استعارة أخرى استُعملت لتعزيز هذه الأفكار: يتعلَّق الأمر بـ «طرائق ترتيب»[72] (Modes of Construal) هي في مصاف المجالات. يُفترض منها أن تمنحنا «شعوراً حدسياً» (intuitif) مباشراً، ليس عن كيف ولماذا الشكل الذي به الأشياء هي

---

(72) mode d'agencement؛ مذكورة بالإنجليزية أيضاً: modes of construal (م).

كما هي، ولكن بطريقة مهمة جداً أيضاً، عن نمط الأشياء التي تهمنا» (Keil, 1994: 252). سيتخلّى الفيلسوف بكل طيبة خاطر لعلماء النفس عن كل تعليق على المشاعر الحدسيّة، ولكننا الآن على اطّلاع على ما هو محسوس به حدسياً. بإمكاننا بالتأكيد أن نتصور نمطاً، مع مجموع مقولاته، كطريقة ترتيب. إننا نرتّب شيئاً غير معيَّن بشكلٍ يكون فيه من نمطٍ ما، وبشكلٍ يمكن لمحمولات تنتمي إلى مقولات مناسبة أن تطبَّق عليه بطريقة معقولة. ليس مفاجئاً أنّه لو كان بمستطاعنا أن نقوم بذلك، يكون لدينا إذ ذاك «شعور حدسي» حول كيف وسبب (le comment et le pourquoi) طريقة كونه على ما هو عليه، وأنّه ينبغي أن يكون لدينا أيضاً شعور حدسي من نمط أشياء موجودة.

5 ـ الكيفية: الأولى بين المساوين لها

ليست المقولات كلها متساوية. الجوهر يأتي أولاً. ولكن بعد ذاك، نميل إلى اعتبار المقولات التسع الإضافية متساوية. لا يقول أرسطو شيئاً تقريباً عن مقولتين تثيران اهتمامي بشكل خاص: **الوضع** (أن يكون جالساً) **والمِلْك** (أن يمتلك حذاءً). إنهما على التقريب، إضافيتان حقاً. عندما نتأمل الأخريات، يظهر أن أرسطو يمنح امتيازاً خاصاً للكيفية. يقول إنَّ الكيفيات تفيد كفروقات[73] (differentia) بين الجواهر. إن كيفية يمكنها أن تحدد ماهية. وفي آخر المطاف، تتشابه الأشياء بعبارات الكيفية؛ التماثل هو شأن خاص بالكيفية، لا بمقولة أخرى غيرها. لقد تسنى لي سابقاً أن أعيد النظر في هذه المذاهب (doctrines)، وبخاصة فكرة أن التماثل لا معنى له من الوجهة الكيفية. ولكن آن أوان تأمُّلها بعين أكثر مسامحة.

---

(73) differentia مذكورة باللاتينية وحسب (م).

كي نبدأ، دعونا نلقي نظرة على التماثل. شيئان يتشابهان بحسب مظهرٍ معيَّن أو مظهرٍ آخر. إذا قلتُ، مثيراً دهشتكم الكبرى، إن سقراط هو مثل بروتاغوراس، فبإمكانكم أن تسألوا: «كيف ذلك؟» أو بطريقةٍ أكثر صراحةً: «بأيِّ طريقة؟» ألأنه متألِّق أم لأنه عنيد؟ هاكم كيفيات. الإجابة بأن الاثنين كليهما جالسان، أو أن كليهما موجودان في مدرسة اللوقيون[74]، هو ارتكاب سفسطة (un sophisme)، لكن ما عساي أن أقول إنْ أجبتُ بأن طول الاثنين هو متر وستون سنتمتراً؟ إذ ذاك، يمكننا أن نعتبر ذلك تماثلاً. مع ذلك، بحسب تصوُّر معيَّن للتشابه، يمكننا أن نقول إن الواحد من هذين الرجلين هو بطول الآخر، إلاَّ أنهما لا يتشابهان إلاَّ بكونهما متألقَين وعنيدَين وحسب.

من أين يأتي هذا الحكم الغريزي؟ بالتأكيد من الفكرة الأخرى، من الماهية. ولكن فلنلعب أوّلاً على الكلمات، ولنتَّجه صوب اهتمامات أكثر عمقاً. سقراط سيتكوَّم قليلاً مع تقدُّمه في العمر. هنا يكمن مصير البشر. ولكنَّه لن يكون بذلك سقراطاً أقلّ. إن قامته ليست أساسية لكينونته (son être). ماذا كان حصل لو رفض أن يشربَ سمّ الشوكران (la ciguë)، وغرق في خرَفِ الشيخوخة وأصبح غبيَّاً؟ هل كان سيظل سقراط؟ إن ذلك ينال من طريقتنا في تمييز سقراط، لأننا نقدِّر أن الذكاء الثاقب هو في عِداد ماهيَّته. عندما نلمس الكيفيات فقط، يُصاب حسُّنا بالهويّة بهذه الطريقة. بإمكانكم أن تظنُّوا فعلاً أنني أخذتُ مثلاً مناسباً بشكل خاص لخاتمتي عندما اخترتُ الذكاء؛ إلاَّ أنَّ بالإمكان أيضاً العودة إلى موضوع أرسطو

---

(74) اللوقيون (Lycée)، الاسم اليوناني للمدرسة التي أنشأها أرسطو وأدارها في أثينا، بعد تركه أكاديميَّة (مدرسة) أفلاطون، بعد وفاة أفلاطون بسنوات. وتعني النور، لأنها كانت قرب معبد إله النور (م).

وأخْذ المَيل إلى أن يكون امرؤ متفوقاً بالمصارعة أو بالملاكمة ككيفية، وأن نعيد الكلام هكذا على الملاكم الطبيعي. إننا لا ننظر إلى عمالقة الحلبة بالعين ذاتها تماماً. ما من شك في أن محمّد علي (Muhammad Ali) كان ملاكماً طبيعياً. والآن ما هو؟ هل نقول بأنه ملاكم طبيعي ذبلتُ قدراتُه الذهنية كما الجسدية؟ أظنّ أن ذلك حصل فعلاً. ولكننا لا نقول بسهولة عن هذا الرجل بأنه لم يعد محمَّد علي (على الرغم من أنَّ بإمكاننا القول إنَّه لايزال ربَّما كاسيوس كلاي)[75]. نقول إن هذا الملاكم الطبيعي قد شاخ وفقدَ غالبية قدراته. وهذا لأننا نحسب أن القدرة الطبيعية على التلاكم موجودة فيه، ربّما منذ ولادته، ولاتزال فيه، على الرغم من أنَّ جسده وفكره لم يعد بمقدورهما استخدامها بالشكل ذاته.

لننظر الآن أولاً في أمور الفلسفة، وتالياً في أمور علم النفس المعرفي. في الفلسفة التحليلية في القرن العشرين، كانت مقالة كواين (Quine, 1969) المعنوَنة: «الأنواع الطبيعية»[76]، الأكثرَ تقديراً من بين المساهمات المختصة في فلسفة التصنيفات. يمكننا أن نرى، منذ صفحاتها الأولى، الصياغةَ (formulation)، أو أقله الخطوط الأوَّلية (esquisse)، لتخمين (conjecture) عن علم النفس التجريبي. أشار كواين إلى أننا نولد مزوَّدين بمكان للكيفيات[77] (Quality Space). هذا المكان مزوَّد بمقياس يتيح تعيين النقاط التي هي أكثر مجاورةً إلى نقاط أخرى من غيرها. تمثل هذه النقاط تجاربَ كيفيات، كما

---

(75) Cassius Clay؛ الاسم الأصلي لمحمَّد علي (م).

(76) مذكورة بالإنجليزية «Natural Kinds»، وبترجمتها الفرنسية «les espèces naturelles» (م).

(77) مذكورة بالإنجليزية «quality space»، وبترجمتها الفرنسية: «espace des qualités» (م).

تجربة الأصفر، على سبيل المثال. في هذا التيار الفكري، سُمّيت تجاربُ الكيفية[78] (qualias)، وهذا ما يجرُّنا بعيداً جداً عن الكيفيات الأرسطية. بعبارةِ «مجاوَرة»، تكلم كواين على تشابه بين «**كوالياس** qualias» [الكيفيّات]. نعيد ضمَّ تجاربَ كيفية بعضُها قريب من بعضها الآخر في مكان الكيفيات، ونطلق عليها اسماً، مثلاً «أصفر». مكان الكيفيات هذا ـ الفائق الخصوصية بنسقه المخصص لقياس التشابهات بين نقاط عديدة ـ هو بالفعل جهاز يدير «**الكوالياس**»، ويفصح عن قدرتنا على اكتساب، وعلى استعمال، بعض الأسماء التي تنطبق عليها.

لقد أشار كواين إلى أن الانتقاء الطبيعي كان في أصل مكان الكيفيات الأوَّل الذي أمدَّنا بدوره ببعض «**الأنواع الحدسيَّة**»[79] كالأصفر». قدَّم كواين إثر ذلك، شرحاً مُعدّاً مثيراً للاهتمام عن طريقتنا، كأفراد وكنوع، في تكوين معانٍ مجردة عن تصنيفات أكثر تعقيداً. لقد اعتبر كيل (Keil, 1981) إشارةَ كواين تخميناً يمكن التحقق منه. هل يوجد علاقة تماثُل تقوم بكل المهمّات (une bonne à tout faire) وتتيح للرضيع بأن يشرع بتصنيفات؟ إحدى المزايا الكبرى لمقال كواين تعود إلى كون هذا المقال قد وضع في المقدّمة كمذهب مركزي العلاقة الأساسية والشاملة للتماثُل. على ضوء هذه الدراسات التجريبية، زعم كيل أنَّ هذه الفرضية لا تفسّر ظاهرة اكتساب المفاهيم

---

(78) مذكورة باللاتينية وحسب. وسنستخدمها لاحقاً معرَّبة بمنطوقها اللاتيني: «كوالياس». وهذه الكلمة منحوتة من qualis التي تعني «أيّ» [شيء هو]، ولكن بصيغة الجمع؛ ويمكن ترجمة qualias «الأيّيّات»، جمع أيِّية (مشتقة من السؤال: أيّ)؛ «والأيِّيَّة» وردت في نصوص الفيلسوف الكندي العربية التي تعتبر من أقدم النصوص الفلسفية العربيّة (انظر مقدمة المترجم في هذا الكتاب) (م).

(79) مذكورة بالإنجليزية وحسب intuitive Kinds؛ ومقابلها الفرنسي «espèces intuitives» (م).

عند الرضيع والطفل. لابدَّ أن يكون هناك أنظمة متخصصة مستعملة في صوغ المفاهيم المختلفة ذات الصلة بمجالات مختلفة. لقد غدا هذا نقطةً مركزية من عقيدة (credo) فرع العلوم المعرفية (sciences cognitives) الذي يهتم بالتصنيفات.

قلتُ إن لدى بعض علماء النفس، بالنسبة إلى علماء آخرين وحتى إلى فلاسفة من اتِّجاهي، ميلاً إلى فكرة الماهيَّة أكثر بروزاً بكثير. ولكن ليست هنا مع ذلك فكرة الماهية الميتافيزيقية التي أعاد إحياءَها صول كريبكه. إنها فكرة نفسانية (idée psychologique). إن الكائنات البشرية، وعلى الخصوص الأطفال الذين يكونون في وضع اكتساب لغة أولى، يقومون بذلك **كما لو** أنهم يعتقدون أن مختلف أنماط الأشياء لها ماهيَّات. ثمة تجارب على ما يبدو تؤكد هذه النقطة. نسأل أطفالاً عما إذا ما كانت قُبَّرة تبقى هي ذاتها عندنا يتغيَّر لونها أو عندما تُصبَغ. نعم، بكل تأكيد. ولكن ماذا لو أنَّ لحمها صار من البلاستيك على الرغم من أنها تبقى تطير، وظلَّ لها الشكل ذاته الذي لها الآن؟ كلاّ. أُجريتْ تحقيقات تجريبية عديدة أكثر حذاقة. ما الذي تمخَّض عنها؟ بالنسبة إلى بعض الباحثين، تمخَّض المُعادل النفساني للماهيَّة. إنه الذي يحدِّد لنا ومنذ البدء ما أصناف الأشياء الموجودة في العالم. إنَّه يعطينا **أنطولوجياتنا** (**nos ontologies**).

هذه التأملات تقود إلى مسألة الفطري (l'inné) التي هي بذاتها فكرة معقَّدة تنطوي على معانٍ عديدة (Griffith, 1997: 55-64). مع ذلك، يمكننا القول إجمالاً إن مدرسة علم النفس التي أشرتُ إليها تأثَّرتْ جداً بتشومسكي. إنها تعتبر أن اكتساب اللغة ليس ممكناً إلاَّ إذا كان الطفل يأتي إلى هذا العالم مزوّداً سلفاً باستعداد (disposition) لأن يمتلك كفاءات خاصة بمجالات، أو بكلام آخر، خاصة بما أسمِّيه ببنية «نمط، مقولة» يندرج ضمنها ربَّما بعضُ المبادئ الأساسية. ولكنَّ هؤلاء الباحثين تأثروا جداً ببياجيه (Jean Piaget)

أيضاً. إن هذه الكفاءات تنضج على إيقاع ساعة الطفل الأحيائية، وهكذا يكون ممكناً أن نحدِّد تجريبياً في أيّ مرحلة تكون هذه القدرات جاهزة فعلاً للاستعمال. لا تدَعوا أنفسكم تؤخذون بعيداً بفكرة أنَّ خاصية فطرية تنطوي على استمرارية. نحن نمنح أهميةً بالغة لفكرة أن بُنى مفهوميةً عديدة ضروريةً للطفل كي يدير علاقته بالعالم، وبالعائلة، وباللغة، تغدو بالتالي مهجورة، بشكل تنجم عنه ثورة أو تغيُّرٌ فجائي مبرمجٌ سلفاً في السنوات التي تسبق مرحلة البلوغ (Carey, 1985). من المعتاد أن نذكر هنا شخصية كبرى ثالثة لمواكبة بياجيه وتشومسكي، أعني ت. س. كون (T. S. Kuhn) ـ على الرغم من أنه يبدو لي طبيعياً أكثر أن أذكر هنا غاستون باشلار[80] (Gaston Bachelard) (1884–1962) يمكننا أيضاً أن نأخذ بالاعتبار الأطروحات التي قدَّمها أتران (Atran, 1987) إلى «مركز البحوث في الإبستيمولوجيا التطبيقية» (Centre de recherche en épistémologie appliquée). بالنسبة إليه، يمكن أن نجد التصنيف الأرسطي للأنواع الأحيائية أينما كان على سطح الأرض، مع أخذ الفروقات الخاصة بعلم البيئة بالاعتبار، ويفصح عن ميلٍ فطري لتصنيف الكائنات الحيَّة بطريقة معيَّنة. ولكنَّه درس أيضاً بالتفصيل «القطيعة العلميَّة» («rupture scientifique»). بعد المشروع الذي يديره الأوروبيون لاكتشاف مناجم ثراء لا تُستنفد، من الأنواع الجديدة، والاستيلاء عليها، ومراقبتها واعتقالها، تبدَّى أن صنافات[81] جديدة باتت ضرورية، وغدا داروين في المطاف الأخير لا مفرَّ منه. إن المَيل الذي يُزعمَ زوراً أنَّه فطري (وأرسطي) لتكوين رأي عن

(80) فيلسوف فرنسي اهتمّ بفلسفة العلوم ومنهجيّاتها (م).

(81) taxonomies؛ أو taxinomies = الصِنافة: علم قوانين التصنيف، لاسيّما للنبات والحيوان (م).

الكائنات الحيَّة، أصبح ببساطة مكوَّنَ «أحيائيةٍ شعبية» (la composante d'une «biologie populaire») لم يعد رجال ونساء مهتمون جداً بعلوم الحيّ يولونها اهتمامهم.

مع كل هذا الخطاب المستوحى من تشومسكي عن بُعدٍ فطري لعالَم النفس الانسانية (psyché)، فإنه من الصعب مقاومة الفكرة التي بمقتضاها أنَّ البنى النفسانية التي نجمت عن التجارب التي أجريتْ على الأطفال، ستبدو مؤسَّسةً في وقائع عصبيَّة وعصبيَّة كيميائية. كما سبق لي القول، لقد قدنا المقولات الأرسطية، وبخاصة الكيفية، حتَّى حدود علم الدماغ هذا، الذي سيصبح من أكثر العلوم تفجُّراً في الربع التالي من القرن.

6 ـ ميتافيزيقي أم نفساني؟

عالِمُ نفس آخر من المختصين في علم النفس المعرفي، ذو شهرة واسعة، أطلق فرضيَّةً مفادُها أنّ المسائل القائمة على التصنيفات «يمكنها أن تكون مسائل نفسانية بقدر ما يمكنها أن تكون مسائل ميتافيزيقية» (Medin, 1989: 1469). يمكن أن نقول الكلام ذاته عن مجموع سلسلة المفاهيم التي تسمَّى، بحسب مصطلحاتي: مقولاتٍ، وأنماطاً، ومجالات، وطرائق ترتيب. «نفساني بقدر ما هو ميتافيزيقي» تتضمن هذه العبارة **في الآن ذاته** الميتافيزيقي والنفساني. هذا صحيح بكل تأكيد. كتاب أرسطو المعنوَن **المقولات** يُعتبَر الأغلب كخليط من علم قواعد اللغة، ومنطق، وميتافيزيقا. إن مناقشتنا لهذه المقولات قادنا صوب علم النفس، وإلى أن ننتهي بعلماء نفس النمو الذين نَفْسَنوا[82] فكرة الماهية ذاتها بالتساؤل ليس عما إذا ما كانت الماهويَّة

(82) ils ont psychologisé؛ أي جعْل الفكرة، كل فكرة، في عداد مسائل علم النفس (م).

(l'essentialisme) صحيحة، بل عما إذا ما كان الأمر يتعلق باستراتيجية فطرية لتعليم الأطفال الصغار.

حتى لا نتأخر أيضاً في البحث عن معرفةِ ما إذا ما كانت المسائل المقولية (catégorielles)... إلخ، نفسانيةً أو ميتافيزيقية. إنَّها هذه وتلك. ولنسأل أنفسنا بالأحرى إذا ما كانت أوَّلاً نفسانية، أو أوَّلاً ميتافيزيقية. أو، في ملفّ أكثر مدعاةً للسجال، إذا ما كانت أبحاثُ علماء النفس طفيلياتٍ على الميتافيزيقا. إلاّ إذا كانت الميتافيزيقا هي التي تتطفَّل على بنيتنا النفسانية.

يجب أن نقول في البدء ما الذي نعنيه بالميتافيزيقا. فلنكتفِ فقط بالأكثر ابتذالاً بين كل التمييزات، أي بين الميتافيزيقا الوصفية والمطلقة. الميتافيزيقا المطلقة توضِّح بعباراتٍ مطلقة ما هو موجود، وأيّ أجناس من الأشياء موجودة. إن ميتافيزيقا مطلقة حقاً لا يمكنها بأيّ شكل من الأشكال أن تأتي بعد علم نفس، لأنَّ الأحداث التي تكشفها هي سابقة على كل علم آخر، ومستقلَّة عنه. قد يكون لدينا مَيل إلى ربط الميتافيزيقا المطلقة بحقبات للفلسفة منصرمة، إلاّ أنها باقيَّة على حيويَّتها. إليكم المثَل الأكثر جدّة الذي حصل وقرأته، وإني على ثقة تامة من وجود أمثلة كثيرة غيره. يزعم المؤلف أنه يوجد «تمييزات أنطولوجية مقوليَّة **قبْليّة** (a priori)» (Loux, 1997: 29). الأنواع الواقعية والطبيعية (الحصان، مثلاً) التي تقع ضمن أيّ تصنيف أساسي (حيوان، مثلاً، أو كائن حيّ) هي «انقلابات كبرى **بَعديَّة** (des avatars a posteriori) في المراقبة والنظريات العلمية». هذا يعني أنه كان يجب علينا أن نقوم بتجربة الحصان، وربَّما بتجربة نظام صِنافة (système taxinomique)، حتى نتمكن من أن نحكم بأنَّ هناك أحصنةً وأنها حيوانات. ولكننا لا نستطيع أن نعيِّن الأنواع التي نصادفها طبيعياً في العالم من غير أن يكون لنا مسبقاً أنطولوجية

صارمة (une ontologie ferme) تحدِّد أيّ أنواع بإمكانها أن تكون فعلاً طبيعية. نحن بحاجة قبل كل شيء إلى مقولة ما ـ هو (catégorie de ce-que-c'est)، ومن ثم إلى ما أدعوه بالأنماط التي يمكن أن تناط بها (مثلاً، حيوان، كائن حيّ) قبل أن تكون خليقة بتصنيف بعض الأشياء بكونها أحصنة أو أحصنة أسطورية من ذوات القرن (licornes). من هذه الزاوية، تبدو المقولات والأنماط والمجالات مطلقةً، سابقةً لعلم النفس أو لأيّ مجموعة أخرى من مراقبة وعِلم، وما من شيء إذ ذاك لإضافته ثانيةً.

ثمة نمط ثانٍ من الميتافيزيقا وصفيٌّ أكثر من السابق، يحاول «وصف البنية الفعلية لفكرنا عن العالم». إنَّه يسعى إلى «توضيح السمات الأكثر عمومية لبنيتنا التصوُّرية [. . . و. . .] لفكرنا عن العالم» (Strawson, 1959: 9). يجب ألاَّ نفاجَأ من أن مشروعاً وصفياً كهذا يقودنا إلى علم النفس. إن الميتافيزيقا الوصفية لا تهتم مباشرة بما هو موجود، بل بالشكل الذي تكون أفكارنا مبنيةً بمقتضاه.

يمكننا أيضاً أن نروِّج لفكرة أن الميتافيزيقا تنشأ من أحداث ذات طبيعة نفسانية. يوجد فقط (كما يمكننا تأييد ذلك) قدرات فطرية وخاصة بمجالات معيَّنة. منذ أرسطو، اعترف فلاسفة بذلك بشكل غير واضح، إلاَّ أنهم خمَّنوا أن المجالات التي يمكننا إبرازها هكذا كانت خصائص أساسية لما يوجد، أو لما يجب أن يوجد في العالم، بدلاً من أحداث تتعلَّق بأسلوبنا في معرفة ما يتضمَّنه والاعتراف بما يتضمَّنه. إن لغاتنا تتوافق مع قدراتنا، معزِّزةً الانطباع بأننا كنَّا نعالج مسائل في المنطق، بشكل كان الفلاسفة فيه يظنون أنهم يعالجون أموراً خاصة بالمنطق وبالميتافيزيقا، بينما كانوا بالفعل منخرطين في علم نفس مموَّهٍ ليس إلاَّ. من وجهة النظر هذه، تكون الميتافيزيقا طفيليةً على طبيعتنا النفسانية الفطريَّة.

على العكس من ذلك، يمكننا أن نبيّن أن علم النفس ينشأ من المنطق ومن الميتافيزيقا. إن المجالات المكتشَفة من قِبل علماء النفس المعرفي هي (كما يمكن أن نزعم) أجوبة عن أسئلة تمَّ هيكلتها بمجموعةِ أنماطٍ ومقولات. الاكتشافات التي تبدو على الأرجح تجريبيّةً تنجم عن الطريقة التي يكون بها فكرُنا منظماً.

ما من واحد من هذه المواقف واضح. كيف العمل لمناقشة ذلك؟ أيّ براهين تعضد كل مقاربة؟ قد يكون حتى هذا السؤال غير ملائم للسياق، لأنه يوحي بأننا إزاء نوعين من الأبحاث، أحدهما نفساني والآخر ميتافيزيقي. إنّهما في الواقع يتفاعلان وسيواصلان القيام بذلك. ويقومان دون شك بالتفاعل، حتى في فكر هذا العالِم النفساني والميتافيزيقي الذي كانه أرسطو.

يجب أن نتجنَّب الانجرار نحو دوغمائية[83] مذهبية: ينبغي أن نحترس من المتحذلقين مدّعي المعرفة، من أيّ جهةٍ، الذين يعلنون الأشياء على النحو الآتي: «علم النفس المعرفي الخاص بالنمو هو اختصاص (discipline) تجريبي؛ نصل أخيراً إلى أحداث تتعلق بالفكر الإنساني، وفي النهاية، متحرِّرة من العقائد[84] الميتافيزيقية». أو أيضاً: «البنية التصوُّرية الأساسية لفكرنا يمكن اكتشافها من غير أن ننتظر نتائج تجريبية تتعلّق بالطريقة الفعلية التي لدينا للتصنيف والترتيب». هذان التفكُّران موغلان في التعصُّب أكثر مما هما موضوعَ تبصُّرٍ ورويَّة. ما نحن بحاجة إليه هو التعاون، لا إلى أحكام عقلية من النمط اللاذع (jugements à l'emporte-pièce).

ما الذي سيحصل في مطلع القرن الحادي والعشرين؟ هل

(83) dogmatisme؛ أو «دوغمانية» (م).
(84) dogmes؛ عقائد، جمع عقيدة (م).

ستستمر العلاقات بين مختلف حقول المعرفة، بين التجريبي والفلسفي، في أن تبقى نزاعية؟ أو أنَّه بإمكاننا أن نواجه الأمر بالعودة إلى انفتاح موسوعي كالذي قام به أرسطو الذي كان معلِّماً في كل العلوم وكل الفلسفات، حتى لا نقول إنه كان مبدعاً لعدد منها. لم يستطيع أحد، على مدى القرن العشرين، أن يجسِّد، حتى على وجه التقريب، موسوعية المعرفة (l'encyclopédisme). هل يمكننا أن نتخيل القرن الحادي والعشرين حيث أشخاص لهم من العمر ربع عمرنا، أو أنهم حتى لما يولدوا، سوف يتقاسمون حياةً موسوعية بحيث الميتافيزيقا وعلم النفس يتعاونان ويتساعدان؟ هل من المحتمل أن كونَ كلُ حكمة العالَم وكلُ غباوةِ العالَم الموصولتين في ما بينهما، في متناول أيدينا، يسهّل هذا التبادل وهذا التكامل؟ بالحقيقة، إني أشك في ذلك. إني متخوِّف جداً من أن نستمر في العيوب القديمة ذاتها، أوفياء للمبدأ العقلي «فرِّقْ تسُدْ» المناهض كلياً لمبادئ أرسطو. للأسف، إن ذلك لم يؤذنا في الماضي القريب، وأعتقد أنه سيقدِّم بعضَ الخدمات أيضاً في مستقبل قريب. بالمقابل، وكما أظهرَ ذلك المثَلُ الأخير الذي أعطيتُه، ليس مستحيلاً أن يفهم الميتافيزيقي عالِمَ النفس، ولا عالِمُ النفس الميتافيزيقي. لنتمنَّ على التقارب بين المقولات الأرسطية والعلوم المعرفية ألاَّ يجعل ذلك إلاَّ أكثر احتمالاً أيضاً.

المراجع

Ackrill, J. L. *Aristotle's Categories and De Interpretatione* (traduction et commentaire). Oxford: Clarendon Press, 1963.

Atran, Scott. *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990.

Bernier, R. «Théorie aristotélicienne du rôle de la quantité et de la qualité chez les êtres vivants.» *Archives de Philosophie:* vol. 58, nos. 3-34, 1995, pp. 177-197.

Capek, M. «Two Views of Motion: Change of Position Change of Quality?.» *Review of Metaphysics:* vol. 33, 1979, pp. 337-346.

Carey, Susan. *Conceptual Change in Childhood*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1985.

Dumenil, Marie-Paule et Annick Jaulin. *Aristote Métaphysiques Delta* (traduction et commentaire) Toulouse: Presses Universitaires de Mirail, 1993.

Dummett, Michael. «Truth.» in: *Truth and Other Enigmas*. London: Duckworth, 1959/ 1978.

Foucault, Michel. *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

Frede, Michael. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987.

Griffiths, Paul E. *What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

Hacking, Ian. «Aristotelian Categories and Cognitive Domains.» *Synthèse*: 2001.

———. *Mad Travelers: Reflections on the Reality of Transient Mental Illnesses*. Charlot tesville. Virginia: University Press of Virginia, 1999.

Hirschfeld, Lawrence A. and Susan A. Gelman. *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. New York: Cambridge University Press, 1994.

Karmiloff-Smith, Margaret. «Beyond Modularity Innate Constraints and Developmental Charge.» in: S. Carey and R. Gelman (eds.). *The Epigenesis of Mind: Essays on Biology and Cognition*. Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum, 1991.

Keil, Frank C. *The Birth and Nurturance of Concepts by Domains: The Origins of Concepts of Living Things*. [n. p.]: [n. pb.], 1994. pp. 234-254.

———. *Concepts, Kinds and Cognitive Development*. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.

———. «Constraints on Knowledge and Cognitive Development: An Ontological Perspective» *Psychological Review:* vol. 88, 1981, pp. 197-227.

Koyré, Alexandre. *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: A. Colin, 1961.

Kripke, Saul. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell, 1980.

Lejeune, Jérôme. «On the Nature of Men.» *American Journal of Human Genetics:* vol. 22, 1970. pp. 121-128.

———. M. Gautier et R. Turpin. «Les Chromosomes humains en culture de tissus.». *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences:* no. 248, 1959, pp. 602 and 1721.

Lloyd, G. E. R. *The Revolutions of Wisdom*. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1987.

Loux, Michael. «Kinds and Predications: An Examination of Aristotle's Theory of Categories.» *Philosophical Papers:* vol. 26, 1997, pp. 3-28.

Medin, Douglas L. «Concepts and Conceptual Structure.» *American Psychologist:* vol. 44, 1989, pp. 1469-1481.

Nancy, Michel. *Platon : Thééetète* (traduction et commentaire). Paris: Flammarion, 1994.

Pelletier, Yvan. *Aristote : Les attributions (Catégories)* (traduction et commentaire, avec Ammonios d'Hermeias *Les Prolégomènes)*. Montréal; Bellarmin, Paris: Les Belles Lettres, 1983.

Quine, Willard Van Orman. «Natural Kinds.» in: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia, 1969.

Roger, Jacques. «Science, Nature, qualité.» *Diogène*: vol. 88, 1974, pp. 86-94.

Sommers, Fred. «The Ordinary Language Tree.» *Mind:* vol. 68, 1959, pp. 160-185.

Sperber, Dan, David Premack and Ann Premack. *Causal Cognition: A Multidisciplinary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Strawson, P. F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959.

Trempe, Norman et Guy Allaire Benoît. «Petits ou gros.». *L'Actualite:* Juin 1988. p.135.

Tricot, J. *Aristote*: *Organon. I Categories; II De l'interprétation* (traduction et commentaire). Paris: Vrin, 1997.

Wardy, Robert. «Chinese Whispers.» *Proceedings of the Cambridge Philological Society:* vol. 38, 1979, pp. 149-170.

West, Richard. *Obesity*. London: Office of Health Economics, 1944.

الفصل الرابع

الإضافة[1]

بقلم: فانسان ديكومب (Vincent Descombes)

1 ـ وجهة النظر المقولية عن الإضافات

في الفلسفة، نستعمل كلمة «إضافة» بمعنى أكثر اقتضاباً ممَّا تعرفه اللغة الاعتيادية. إن الفيلسوف، شأنه شأن كل الناس، يمكن أن «تكون له علاقات» في «أوساط» شتَّى، بمعنى أنه يعرف فيها شخصيات بارزة. مع ذلك، فهو لا يقول، في النصوص التي يكتبها بأسلوبه الفلسفي، عن شخصية هو على علاقة بها إن هذه «إضافة»: وإلاَّ سيفضي ذلك إلى خلط **الإضافة وحدودها**[2].

---

(1) إحدى المقولات عند أرسطو، وهي جمع تصوُّري أو أكثر في فعل ذهني واحد. إن الإضافة تفترض تعلُّق الأشياء ببعضها واعتبارها من جهة هذا التعلُّق؛ وهو معناها العام (ع. ح.) وقد دعاها المترجمون القدماء «النسبة»؛ ويمكن ترجمتها أيضاً «بالعلاقة»، مثلاً: علاقة سببيَّة (سبب ـ مسبَّب)، علاقة تجاوُر، علاقة تشابُه، علاقة تعاقُب، علاقة تميُّز (م).

(2) يحاول المؤلف التمييز بين معنيَين للفظة relation: المعنى الشائع الواسع (وتعريبُه كلمة **علاقة**) والمعنى الفلسفي المقتضب (وتعريبُه كلمة **إضافة**). ونحن نترجم العبارة الفرنسية ذاتها بهذه اللفظة العربية أو تلك بحسب سياق الجملة ومقصد المؤلف (م).

ولكن يحصل أيضاً أن يجد الفلاسفة ـ أو أن يثبّتوا أنهم وجدوا ـ علاقات هناك حيث اللغة العادية لا تشير إلى ذلك. الفيلسوف، أيّاً كان، سيحلّل القضية (proposition) «الشكل أ هو أكبر من الشكل ب» (علاقة لامساواة)، كملفوظٍ لإضافة. كذلك الأمر بالنسبة إلى أستياناكس هو ابن هكتور وأندروماك (Astyanax est le fils de Hector et d'Andromaque) (علاقة قربى). ولكنَّ بعض الفلاسفة سيحلّلون القضية «الشمس تحمّي الحجر» (علاقة سببية)، كملفوظٍ لإضافة أيضاً. غيرهم أيضاً سيسعون إلى أن يجدوا إضافة في «سقراط يعرف أنه لا يعرف» (علاقة بالذات). ويحصل حتّى أن نبحث عن إضافة في «سقراط هو إنسان» (علاقة انتماء سقراط بالإنسانية).

الاستعمال الخاص بالفلاسفة يُفسَّر بواقع أنهم يعتمدون وجهة نظر عن العلاقات يمكن أن ندعوها **مقولية**[3] أو **محمولية**[4]. إنَّهم يجعلون من العلاقات مقولةً مميَّزة عن الخطاب الحمْلي. ما الذي ينبغي أن نفهم من ذلك؟ يبدو لي أن المعنى المجرد (la notion)

---

(3) مقولاتية = catégorial. وقد وردت في الفصل السابق من هذا الكتاب بصيغة catégoriel والصيغتان مستعملتان هنا وهناك بترادف تام بالمعنى، أي نعت كلمة catégorie أو «قاطيغورياس» باليونانية، وقد نقلها المترجمون القدماء الأوائل هكذا، ومن ثم أصبحت مقولة، وجمعُها مقولات، أي ما يُقال على الموجود، بحسب أرسطو. وغالباً ما تُستعمَل اللفظة ونعتها، عند الفلاسفة، بالمعنى الأرسطي؛ وبعد ذلك أيضاً بالمعنى الكَنْتي أحياناً. وعند أرسطو «المقولة» لها أيضاً وبخاصة معنى كلي يمكن أن يدخل محمولاً في قضية حمليّة (م).

(4) prédicamental؛ وهذا نعت لفظة prédicament، ويعني ما يَخصّ المقولات من جهة ما هي صفات الوجود العامة، أي إنها مرادف تام للفظة «مقولاتية» السابقة. والمؤلف نفسه يستعملها بهذا المعنى المترادف في استخدامه الحرف **أو** (ou) بينهما. إلاَّ أن اختلاف اللفظ (بالفرنسية) بينهما، يوجب علينا صياغتين مختلفتين بالعربية أيضاً، بحيث يمكننا أن نقول مقولاتية (نسبة إلى مقولات (prédicaments) أو محمولية (أو مُسنديُة) لأنَّ المحمول (أو المسند) كان يترجَم prédicat. وقد استبعدنا عبارة حَمْلي لأنها غالباً ترجمة prédicatif، وليس (prédicamental) (م).

الذي يجب أن ننطلق منه هنا ليست معنى مقولة، بل معنى **فرقِ مقولة** (différence de catégorie) بين شكلين من الحَمْل.

هاكم ورقة شكلُها مستطيل. إذا أردنا أن نقول إنَّ ها هنا، في الآن ذاته، ورقةً ومستطيلاً، يجب علينا أن نقدّم فرقاً في المقولة بين الحمْلين: «هذه هي ورقة»، «هذا هو مستطيل». الشكل المستطيل لا يمكن أن يوجد وأن يتعيَّن في الواقع كالورقة. وكي يمكننا القول إن هناك اثنين، الورقة والمستطيل، نلجأ إلى الفرق في المقولة بين **كونها شيئاً** (هذه الورقة) **وكونه صورةً** (هذا المستطيل).

الآن، إذا أعطينا أنفسنا ورقتين لهما شكلان غير متساويين أ وب، فإننا نقصد أنَّه يوجد ليس فقط الورقتان والشكلان لهاتين الورقتين، بل توجد اللامساواة بينهما: وكي نطرح في الواقع إضافة لامساواة كهذه، يجب علينا أن نلجأ من جديد إلى طرح فرق في المقولة بين أن نحمل في الورقة **أ** شكلَها المستطيل، وأن نحمل في الورقتين **أ** و**ب** الإضافةَ هو «أكبر من».

ولكن هذا ليس كل شيء. إن القول إن الإضافات تشكِّل مقولة مميَّزة يعني أن نجد فرقاً بالإضافة بين «هذه الصورة أ هي مستطيلة» و«هذه الصورة **أ** هي أكبر من هذه الصورة **ب**»، ولكن هذا يعني أيضاً أن نؤيد أننا لا نجد فرقاً للإضافة بين «الصورة أ هي أكبر من الصورة **ب**»، وعلى سبيل المثال، «أستياناكس هو ابن هكتور وأندروماك»، هذه بالتأكيد إسنادات[5] مختلفة جداً عن بعضها، ولكنها ليست إسنادات لفرق إضافة.

ثمة إذاً سؤالان ينبغي أن نطرحهما:

---

(5) prédication، إسناد، أو حَمل (م).

1 ـ لماذا وكيف نريد أن نضع الإضافات في مقولة مميَّزة؟ أو أيضاً، ما هو فرق الإضافة الذي سنعترف به بين قضايا (propositions) الإضافة والأخرى؟

2 ـ لماذا لا نطرح سوى مقولة واحدة للإضافات؟ هلاَّ يوجد ربَّما فروق إضافة ما بين مختلف قضايا الإضافة؟

2 ـ قسمة الكائن الواقعي بحسب كَنْت

كيف نطرح الإضافات في مقولة مميَّزة عن الواقع؟

سوف أنطلق من مَثَل مقتبس من كَنْت (Immanuel Kant) (1724 ـ 1804). إلاَّ أني لن اقتبسه من قائمة المقولات الشهيرة التي ذكرها في فصل **التحليلي** من كتابه **نقد العقل الخالص** (*L'analytique de la critique de la raison pure*)، بل من قائمة أخرى، أكثر قِدماً منها، ولكن ربَّما أكثر دلالة؛ قائمة يستعملها كَنْت في كتابه **علم الحس**[6] عندما أدخلَ معنيَي المكان والزمان. إننا نذكر أن كَنْت كتب ما يأتي:

«ما هما إذاً المكان والزمان؟ هل هما من الكائنات الواقعيَّة؟ أو أنهما محدِّدات (détérminations) للأشياء وحسب، أو أنهما نِسَب ما بين الأشياء، ولكن إذ ذاك نِسَب تستمر في انتمائها إلى هذه الأشياء حتى لو لن تكون مدرَكة بالحدس؟ أو إنهما نِسب لا صلة لها سوى بشكل الحدس، وتالياً بالتأسيس الذاتي (constitution subjective) لفكرنا الذي من دونها لا يمكن لهذه المحمولات (prédicats) أن تُحمَل على أيّ شيء؟».

(**علم الحس المتعالي**، فصل 2).

---

(6) l'esthétique، راجع الثبت التعريفي بشأن هذا المصطلح.

يطرح كَنْت هنا سؤالاً أنطولوجياً بشكل كامل: ما هما المكان والزمان؟ بعبارة أخرى: كيف يكون المكان والزمان شيئاً ما؟ إن ما ينبغي أن يثيرنا فعلاً هو الشكل الذي يعتمده كَنْت للإجابة. لقد اتخذ قسمة عامَّة لكل ما يمكن أن يكون له وجود واقعي، بصفة أو بأخرى. ولكي تكون الطريقة المعتمدة سليمة، ينبغي أن نفترض طبعاً أنه يوجد تحت تصرُّفنا قائمة كاملة من الاحتمالات. بناءً على هذا النص، توجد في متناولنا أربع خانات كي نضع أيَّ معنى، كائناً ما كان، في خانته المناسبة: خانة **للكائنات الواقعية** (les êtres réels) (الجواهر)، وخانة **للتحديدات**[7] (الأعراض)، وخانة **للنسَب الموضوعية**، وخانة **للنسَب الذاتية**[8]. لماذا يوجد أربعة احتمالات، ولماذا هذه بالذات؟ من أين يقتبس كَنْت هذه القسمة للواقع؟ من اللافت أنَّه يفصل بين «التحديدات» (الأعراض) والإضافات. واللافت

(7) détérminations؛ في المنطق، التحديد détermination هو إضافة relation ما بين عنصرَي معرفة بحيث، انطلاقاً من معرفة الأول، من المحتمل تحديد الثاني. مثلاً، تحديد تصرُّف إنساني بالوسط الذي يعيش فيه هذا الإنسان؛ أو تحديد ظاهرة طبيعية بواسطة معرفة القانون العلمي الذي تخضع له... وdétermination وdéfinition هما مرادفتان من حيث أصل اللفظتين، وتعرَّبان في الأغلب بعبارة «تحديد» (الجمع تحديدات)، إلاَّ أن définition هي تحديد بمعنى «تعريف» يقوم، بحسب أرسطو، بردّ المعرَّف به إلى جنسه الأقرب وفرقه النوعي (م).

(8) rapports subjectifs؛ «في مقالة *«La Dissertation»* عام 1770، ميَّز كَنْت بين ثلاثة أنواع من الواقع réalité (الجوهر، العرَض، الإضافة) ونوع من المثالية (idéalité) (شكل ذاتي لتنسيق المعطيات الحسية) «المكان ليس شيئاً موضوعياً وواقعياً، وليس جوهراً، ولا عرَضاً، ولا إضافة، بل شيئاً ذاتياً (subjectif) ومثالياً، إنه صادر من طبيعة الفكر بناموس loi ثابت، على شاكلة ترسيمة معدَّة للتنسيق الكامل لكل ما يأتي من الخارج من طريق الحواس» (حاشية للمؤلف). انظر: Emmanuel Kant, *La Dissertation de 1770*, 15, D, traduction Paul Mouy, collection bibliothèque de philosophie (Paris: Vrin, 1995), p. 55.

وحول «الزمان» انظر: Ibid. 14, p. 48.

أكثر من ذلك أيضاً، اعتبارُه هذا الفصل وكأنه بات مكتسباً، ومسلَّماً به، بينما المقصود هنا إجراء تعديل ضخم في القسمة التقليدية للمحمولات إلى مقولات. هذا التصنيف التقليدي كان فعلاً خاضعاً لتقابُلٍ كبير بين كيفية وجود (mode d'être) الجوهر **الكائن في ذاته** (esse in se)[9] من جهة، ونمط وجود كل المحمولات الأخرى **(الكائنة في غيرها)** (esse in alio)[10] من جهة ثانية، سواء أكان الأمر متعلقاً بالمحمولات المطلقة أم المحمولات النسبية. يستخدم كَنْت قسمة أكثر تعقيداً. إنه يجمع كل الأعراض في مقولةٍ واحدة ويضع الإضافات جانباً. إذا تابعنا كَنْت، يجب ألاَّ يُقال إن الإضافات تشكِّل مقولة مميَّزة، **لأنها ليست أعراضاً كبقية الأعراض**، يجب أن يُقال إن الإضافات تشكِّل مقولة مميزة، **لأنها شيء آخر غير الأعراض**. ربَّما يمكننا أن نفهم ذلك على هذا النحو باستعمالنا طريقةً في الكلام ليست حتى الآن طريقةَ كَنْت: نمطُ وجود الإضافات هو جديد، ويختلف مقوليّاً (catégorialement) عن نمط وجود الأعراض لأن الأعراض، توجد **في** الأشياء، بينما الإضافات هي مُعطاة **بين** الأشياء.

نعلم أن القرن التاسع عشر عرفَ تطوُّرات كبرى في الفلسفة المنطقيّة. الأبرز بين هذه التطوُّرات هو تطوُّر منطق الإضافات الذي يبدو عامّاً بقدرٍ يكفي ليشمل المنطق التقليدي للموضوع[11] والمحمول.

---

(9) esse in se مذكورة باللاتينية، ومعناها: الموجود في ذاته (م).

(10) esse in alio مذكورة باللاتينية، ومعناها: الوجود في غيره (م).

(11) sujet؛ في المنطق sujet هو الموضوع، أو المُسند إليه، وprédicat هو المحمول أو المُسند. وفي اللغة، الموضوع هو المنعوت (أو الموصوف)، والمحمول هو النعت (أو الصفة) attribut (م).

في هذا المنطق التقليدي، كانوا يختارون الانطلاق من المعنى الأكثر بساطةً ممكنة لبناء قضَوي[12]. كان يُقال إن البناء الأدنى (minimal) هو الذي يدمج اسماً وفعلاً، موضوعاً ومحمولاً: شيء يُقال عن شيء. بعد ذلك عندما كانوا يقومون بتثبت هذا النموذج للقضية، كانوا يجهدون لتوليد الأصناف الأخرى من القضايا، كتبدُّلات، بالقدر نفسه، حول هذا النمط الأوَّلي.

ينطلق منطق الإضافات من معنى أكثر عموميةً عن المحمول: كي يكون عندنا محمول نأخذ جملةً ما، نضع الأسماء بين قوسين، فيبقى المحمول خارج القوسين. نتطلق مثلاً من القضية «روميو يحبّ جولييت»، نضع الاسمين بين قوسين، ونستخلص هكذا العبارة الحمْليّة (prédicative) «س يحبّ ص». المعنى الأصلي للمحمول هو إذاً معنى محمولٍ تعدُّدي[13]، أو، إن شئنا، معنى فعْلٍ يتطلَّب مفاعيل (compléments) عديدة. أيُّ فعل متعدٍّ يمكن أن يعطي المثَل عن محمول إثنيني (dyadique) لأنه يحتاج إلى مفعولين، أي إلى موضوعَي حَمْل. بموجب التحليل ذاته، كما شدَّد على ذلك تشارلز ساندرز بيرس (Charles Sanders Pierce) (الذي هو، عدا عن ذلك، أحد المؤسّسين الأساسيين لمنطق الإضافات هذا)، يكون فعلُ «أعطى» ثلاثياً (triadique)، لأنه لابدَّ من مُعطٍ (donateur)، ومن شيء مُعطىً (donataire)، ومن مُعطىً له[14]، كي يكون هناك حدَثُ

---

(12) قضَوي: construction propositionnelle، ما له علاقة بالقضايا (عامةً) أو بحساب القضايا المنطقي (م).

(13) polyadique، اللفظة غير موجودة في معاجم اللغة الفرنسية العامة والمتخصصة، هي نعت poly أي «عديد» باليونانية، وهي منحوتة على نحو صيغة dyadique، الموجودة في اللغة الفرنسية منذ العام 1870، أي اثنيني، وهي نعت dia، أي اثنان باليونانية (م).

(14) monadique؛ وهي أيضاً على ما يبدو منحوتة من المؤلف إذ لا تظهر في المعاجم، ومصوغة على نحو dyadique، كنعتٍ لكلمة monos أي وحيد، أو واحد، وهذا =

عطاء. القضيّة الأصلية التي لا تحوي إلاّ موضوعاً واحداً («سقراط يمشي») تبدو إذ ذاك كحالة خاصة، هي حالة حَمْلِ محمولٍ أحاديّ.

3 ـ منطق الإضافات بحسب راسل

يمكننا أن نلتفت هنا إلى برتراند راسل (Bertrand Russel)، إذ إنه عاد مراراً إلى أهمية التمييز الذي ينبغي القيام به بين الخصائص والإضافات. لقد أعطى بذلك جواباً صريحاً عن سؤالنا الأوَّل: لماذا نعزل الإضافات ونجعل منها مقولة مميَّزة؟ جوابه هو أنه يجب أن نختار بين رفض كل وجود واقعي للإضافات ـ الفلسفة المثالية ـ وتقدمة الإضافات في مقولة أخرى غير مقولة الخصائص ـ واقعية الإضافات المسمَّاة خارجية.

يلاحظ راسل بنفسه، في سيرته الذاتية الفكريَّة[15]، أن الرمزيَّة المحقِّقة في كتابه **مبادئ الرياضيات** (*Principia Mathematica*) تقوم على **افتراضات ميتافيزيقية**[16]. ان استعمال هذه الرمزية يعني أن

= هو الأرجح. إلاّ أن اللفظة قد تكون ربَّما نعتاً للفظة monade؟ وتعريبُها موناد، أو جوهر فرد، وتعني أحد عناصر الوجود الأساسية سواء كانت ماديَّة أو نفسيَّة، أطلقها أفلاطون على المُثل، وجعلها الفيثاغوريون الوحدة الكاملة التي هي عندهم مبدأ الأشياء المادية والروحية، وجعلها لايبنتز جواهر بسيطة لا أجزاء لها تدخل في تركيب الأجزاء، تختلف عن بعضها بالخصائص والطبائع. على أيّ حال، فالمعنى المقصود من المؤلف، أي الأحادي أو المونادي، ليس بعيداً عن فكرة الواحدية الأصلية. يبدو أن المؤلف يقصد معنى «أحادياً» حتى ولو استعمل صيغة monadique بدل صيغة monodique الأكثر مطابقة مع الأصل اللغوي اليوناني. ويبدو أن خياره monadique كان للانسجام النطقي والكتابي مع الألفاظ الأخرى الملازمة لها أي dyadique وtriadique وpolyadique (م).

(15) برتراند راسل (Bertrand Russell) (1872 - 1970) رياضي ومنطقي وفيلسوف بريطاني، أحد مؤسسي المنطق الرمزي الحديث. انظر: Bertrand Russell, *My Philosophical Development* (London: George Allen and Unwin, 1959), p. 117.

(16) Présupposés métaphysiques، مذكورة في النص بعبارتها الإنجليزية الأصلية (Metaphysical Beliefs).

نعتبر أمراً مكتسباً وجودَ **أشياء** في العالم لها **خصائص** ولها أيضاً **إضافات** إلى **أشياء**[17] أخرى. هكذا يكون هناك ثلاثة أصناف ميتافيزيقية أوَّلية: الشيء، والخاصة، والإضافة. هذه القائمة، كما نرى، ليست مختلفة كثيراً عن القائمة التي استخدمها كَنْت في **مقالة 1770** وفي كتابه **علم الحسّ المتعالي** (*Esthétique transcendantale*).

في كتابه **مبادئ الرياضيات** عام 1903، يحمل راسل على ما يدعوه «نفور (répugnance) الفلاسفة من الإضافات»[18]. ويقترح، في الآن ذاته، تفسيراً لهذا الموقف وتصحيحاً يتيح وضع حدّ نهائي لهذا التنافر (antipathie).

يجب البحث عن التفسير، كما يقول، في المجال الضيّق للمنطق الذي كان الفلاسفة يعرفونه حتى القرن التاسع عشر. لم يكن المنطق التقليدي يعترف بأصالة القضايا التي يتمّ الكلام فيها على موضوعات عديدة (كي يُقال ما هي إضافتها). لهذا السبب، لم يتنبَّه [هذا المنطق] إلى أنه من الممكن أن نحلِّل بالطريقة ذاتها «هكتور هو والد أستياناكس» و«بروتوس يطعن قيصراً». في الحالتين، يمكن أن نستخلص محمولاً ثنائياً («... هو والد فلان...») و(«... يطعن...»).

انطلاقاً من ذلك، هناك احتمالان يتقدَّمان لنا، بحسب راسل. عندما تمَّ اكتشاف الصفة الأصلية لقضايا الإضافة، ثمة قرار يجب إذ ذاك أن يُتَّخَذ:

---

(17) «لا يستعمل راسل لفظة «مقولة» للدلالة على هذه الأصناف النهائية (ultimes) للكيانات (d'entités)» (حاشية للمؤلف).

(18) *the philosophical dislike of relations*؛ مذكورة في النص بالإنجليزية أيضاً. انظر: Bertrand Russell, *Principles of Mathematics* (New York; London: W.W. Norton, 1903), 212, p. 221.

1 ـ يمكن أن نحتفظ بالفكرة المسبقة المنطقية حول طبيعة القضايا، ولكن يجب عند ذاك **أَمْثَلَة**[19] الإضافات.

2 ـ أو يمكننا أن نتحرّر من هذه الفكرة المسبقة، وبالتالي نُبقي على واقع الإضافات، ولكن يجب عند ذاك وضع واقع الإضافات **خارج** واقع الأشياء. بموجب هذا التصوُّر، تُحمَل القضايا على واقع إضافي[20] لموضوعات متنوِّعة، بل تقدِّم واقعاً إضافياً بين أفراد منطقيّين.

يبيّن راسل[21] أن لايبنتز اعترف بأصالة قضايا الإضافة. لقد رأى أنه لا يمكننا معالجة الإضافات كأعراض بين أعراض أخرى، لأن الإضافة التي نضعها بين شيئَين لا تعتمد بالضبط على الشيء الأول فقط، ولا على الثاني فقط. ولكن ما هو إذاً وضعُه الأنطولوجي (son statut ontologique)؟ بما إن الإضافة تتعلق بموضوعين وليس بموضوع واحد، فهي ليست عرَضاً للأوّل، ولا هي عرَضٌ للثاني. يجب أن نقرِّر **لاواقعية** (l'irréalité) الإضافات. هذا ما قام به لايبنتز، إنْ صدَّقْنا راسل في ذلك، الذي يذكر في هذا المجال مقطعاً معبِّراً في رسالة أرسلها لايبنتز إلى كلارك[22] وقام بتعليقات عليها. لقد قام

---

(19) idéaliser = أَمْثَلَ؛ هذا الفعل منحوت من لفظة مِثال idée؛ أو مثالي idéal؛ بالمعنى الأفلاطوني للعبارة، أي الفصل التام للفكرة (المثال) عن الشيء المحسوس الذي «يمثلها»، أو يرمز إليها (م).

(20) relationnel؛ أي متعلّق بمقولة الإضافة، أو ترابطي (م).

(21) *La Philosophie de Leibniz* (1900), traduction J. Ray et R. Ray (Paris: Félix Alcan, 1908).

(22) *Cinquième écrit de Leibniz*, 47, dans: André Robinet, ed., *Correspondance Leibniz-Clarke présentée d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres*, Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale (Paris: Presses universitaires de France, 1957), p. 145.

هكذا بفتح الطريق للمذهب المثالي (doctrine idéaliste) للإضافات.

يلفت لايبنتز إلى أن هناك ثلاث طرق لتصوُّر إضافة بين حدَّين (deux termes). لنتَّخذ خطَّين ل وم، بحيث يكون الخط الأول، أي ل، هو أكبر من الخط الثاني، أي م. يمكننا أن نتصوَّر الوضع (situation) الذي قمنا بتعيينه بطرق مختلفة، وأن نصِفَه. يمكننا أن نتكلم:

1 ـ على الإضافة التي بها يكون ل أكبر من م (إضافة هي خاصية للموضوع ل إزاء الحدّ م)؛

2 ـ على الإضافة التي بها يكون م أصغر من ل (إضافة هي خاصية للموضوع م إزاء الحدّ ل)؛

3 ـ أخيراً على التناسب (proportion) بين الاثنين (نسبة (rapport) ل/م التي هي مثلاً نسبة 2 على 1).

عند ذاك يلاحظ لايبنتز أن الطريقتين الأولَيتين لتصوُّر الإضافة تجعلاننا نطرح موضوعاً، وعرَضاً ملازماً لهذا الموضوع. بالمقابل، الطريقة الثالثة لتأمُّل الخطّين تقوم على تصوُّر الإضافة كما هي، من غير الأخذ بالاعتبار أن لها موضوعَ تلازُم وحدّاً. هذه المرَّة، تكون الإضافة مطروحة خارج هذين الحدَّين. ما هو إذاً الوضع الميتافيزيقي للإضافة التي نحصل عليها بهذا التحليل الذي يغضّ النظر عن حدَّي الإضافة؟ يجيب لايبنتز أن الأمر لا يتعلّق، لا بموضوع ولا بعرَض، فتكون بالتالي وجوداً ذهنياً (un être de raison). إليكم ما يقوله لايبنتز عند ذاك عن الفرق بين التحليلين الأوَّلين والثالث:

«في الاعتبار الأوَّل، يكون ل، وهو الأكبر، هو الموضوع؛ في الثاني، يكون م، وهو الأقلّ، هو موضوع هذا العرَض الذي يسمّيه الفلاسفة إضافةً أو نسبة: ولكن ماذا يصبح الموضوع في المعنى

الثالث؟ لا يمكننا القول إن الاثنين كليهما، ل وم معاً هما، موضوع عرَض كهذا، لأن في هذه الحالة سيصبح عندنا عرَض (un accident) في موضوعين، يكون له ساق في هذا وساق في الآخر. وهذا ضد المعنى المجرد للأعراض؛ إذاً يجب أن يُقال إنَّ هذه النسبة في المعنى الثالث هي بالتأكيد خارج الموضوعات؛ ولكن، بما إنها ليست جوهراً، ولا عرَضاً، فذاك يجب أن يكون شيئاً مثالياً بالتمام، أمَّا اعتبارهُ فلا يكفّ عن أن يبقى مفيداً (ص. ن.)».

يقوم راسل[23] بإبراز النتيجة الآتية: إذا أُخِذتْ الإضافةُ بمعنى نسبة خارجة عن الحدّين، وليس بمعنى عرَض لأحدهما يتناسب، إذا قلبناه، وعرَض الآخر، عند ذاك تكون وجوداً ذهنياً. تلك هي الآن، كما يقول، المثالية الكَنْتيّة وما بعد الكَنْتية[24] (l'idéalisme kantien et postkantien).

لنبدأ بملاحظةٍ تتعلَّق بالمصطلحات. في كل هذا النقاش، كلمة «محمول» تدعو للالتباس، لأنها مستعمَلة بحسب معنيَين:

1 ـ إنها تارةً مستعمَلة بمعنى معاصر كجزء من القضيّة، أي بمعنى وحدة منطقية مؤلَّفة من علامات: يتعلق الأمر إذاً بعبارة لسانية غير كاملة (يكفي إكمالها باسم علَم لنحصل على قضيّة صادقة أو كاذبة)[25].

---

(23) *La Philosophie de Leibniz* (1900), pp. 14-15.

يعيد راسل هذا التطوُّر في كتابه: Russell, *Principles of Mathematics*, 213-214.

(24) يعطي راسل هذا التعريف اللافت للمثالية: «يمكن أن تصبح القضايا صادقةً بسبب كونها فجّة (crues)». انظر: *La Philosophie de Leibniz* (1900), p. 16.

(25) proposition vraie ou fausse. الفلاسفة العرب الأقدمون كانوا يستعملون للقضايا المنطقية عبارتَي الصدق والكذب، أو صادقة وكاذبة، بدلاً من عبارتي الصواب والخطأ المعاصرتَين، ومشتقاتهما (م).

2 ـ وهي مستعملة طوراً بحسب طريقة التقليديين الذي كانوا يطلقون عبارة **محمول** على ما يُقال عن موضوع، ويقصدون بذلك، ليس علامة لغوية، جزءاً من جملة، بل الواقع المعبّر عنه بهذه العلامة، أي خاصيّة وجود أو كيفيّة وجود (une forme d'être).

يعيب راسل على المنطق التقليدي أنه جعل كلَّ قضية قضيةً حَمْلية. بالفعل كان يمكن أن يكون من الأوضح الكلامُ على أعراض، كما فعل لايبنتز وكَنْت. إن راسل لا يقصد، بالحقيقة، المحمولات كما هي، بل المحمولات **الأحادية**[26]، تلك التي تضع في الشيء عرَضاً من الأعراض يكون وضعُه المنطقي ملازماً[27] الشيء كموضوع. خطأ المنطق التقليدي ليس بحثه عن حَمْل في كل قضية، بل بحثه، في خلاصة الأمر، عن حمْل أحادي فيها.

هذا النقد مبرَّر تماماً: ما من سبب يجعلنا نحكم بأن كل محمول يجب أن يكون أحادياً، أو أيضاً، كي ننتقل من المنطق إلى الميتافيزيقا، يجعلنا نحكم بأن ما لا يمكن أن يوجد إلاَّ في موضوع معيَّن ـ العرَض ـ يجب أن يُقيم في موضوع واحد لا غير. لِمَ ليس في موضوعين؟ يبدو أنَّ راسل تأثَّر بالصورة التي تنقل هذه الفكرة المسبقة في نص لايبنتز: «لا يمكن للمحمول أن يكون مثل حيوان ذي قائمتين يقوم بتخطّي حفرة[28]. إلاَّ أنَّ هذه ليست سوى صورة».

---

(26) monadiques؛ وهي عند لايبنتز حصراً، نعت لعبارة monade؛ وهكذا يمكن ترجمتها بعبارة **مونادية** أيضاً؛ خاصة وأنَّ المؤلف وضع العبارة في نصّه بأحرف مائلة، لتمييزها (م).

(27) inhérence؛ الملازَمة هي صفة كل إضافة ضرورية بين موضوع ومحمول، سواء كان المحمول عرَضياً أو جوهرياً (ع. ح.) (م).

(28) «بالواقع، يقتبس لايبنتز هذه الصورة من تقليد قديم. فأوكام (Occam) أو Ockham، الذي يستعيدها من ابن سينا (Avicenne)، يستخدمها في نقده لواقعيّة دنس سكوت (Duns Scot)». انظر: Gottfried Martin, *Leibniz: logique et métaphysique*, =

مع ذلك، فإني أظنّ أنَّ هايدي إيشيغورو (Hidé Ishiguro) أبان بشكل جليّ لماذا أخطأ راسل في بحثه في هذا النص للايبنتز، عن مثالية الإضافات[29]. ماذا يلاحظ لايبنتز فعلاً؟ إنه بإمكاننا إعطاء تحليلات منطقية عديدة لقضية واحدة بعينها. هناك ثلاث طرق لتحليل القضيَّة «ل هي أكبر من م». اثنان من هذه التحليلات يتيحان استخلاص محمول نسميّه اليوم أحادياً، أي إنه يضع عرَضاً في موضوع: إنَّهما الاثنان الأوَّلان.

في التحليل الثالث، نفصل التناسب ذاته عن الأشياء التي يوجد هذا التناسب بينها. هذا التناسب يُعبَّر عنه بمحمول تعدُّدي. لا نحصل بالمناسبة سوى على تجريد (راسخ جداً)، هو شيء مثالي وليس واقعاً.

وهكذا، كي لا يُقال إن الإضافات مثالية تماماً، وجد لايبنتز من بينها اثنتين هما واقعيَّتان كليّاً: تلك التي تكون بها ل مرتبطة بـ م، وتلك التي تكون بها م مرتبطة بـ ل. أو أيضاً، إن شئنا، كي لا نكتشف أن قضية الإضافة لا تحتوي على محمول وموضوع، يبيِّن كيف أنها تنطوي على تحليلين بحسب ترسيمة الموضوع والمحمول، وعلى تحليل يُؤَقْنِم[30] النسبة خارج موضوعاتها.

---

trad. par M. Régnier, bibliothèque des archives de philosophie; 4 (Paris: = Beauchesne, 1966), 30, p. 203.

(29) انـظـر: Hidé Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language* (London: Duckworth, 1972).

(30) hypostasier: فعل تمّ اشتقاقه من اللفظة ذات الأصل اليوناني hypostasis التي تعني، في مجال الفلسفة واللاهوت: الجوهر، أو الأقنوم، أي جوهر تام الوجود، أو حقيقة مشخصة هي بالعادة أرفع من الوجود الشخصي العادي، مثل الواحد والعقل والنفس عند أفلوطين، والآب والابن والروح القدس (التثليث) عند المسيحيين، حيث الأقنوم يكون متميزاً عن الاثنين الآخرين ومساوياً لكل منهما في الآن ذاته، في وحدة وجودية تامة (م).

ولكي نحدد بدقّة إذا ما كنّا نتخذ الإضافة تجريدياً أو واقعياً، يشير إيشيغورو[31] إلى أننا يمكن أن نُدخِل هنا تمييزاً بين الخصائص الإضافية (relationnelles) والإضافة المجرّدة. عندما نتكلم على تناسُب من البسيط إلى المضاعف، فإننا نؤقْنِم شيئاً شاملاً، لأن ذلك هو التناسب ذاته الذي سنجده في النسبة م/ ل. إن ما نطرحه بهذه الطريقة كما لو أنّه أقنوم أو كائن واقعي، ليس بالحقيقة سوى بناء لفكرنا أو كائن عقليّ (ens rationis)[32]. ولكنَّ الأمر ليس كذلك مع الخصائص الإضافية التي تعبّر عنها المحمولات المحسوسة (concrets) «. . . أكبر من م»، «. . . أصغر من ل». من المؤكد أن هذه المحمولات لا تدلُّ على كيانات كاملة المقوّمات، وعلى وقائع باقية، ولكنها لا تدلُّ أقلّ على خصائص موجودة في كل مرة يوجد شيء أكبر من م أو شيء أصغر من ل.

4 ـ مثالية[33] الإضافات

ولكن مهما يكن من أمر لايبنتز، يجب أن نعترف أن هذا التشخيص الراسلي[34] ينطبق كاملاً على كثير من الفلاسفة في نهاية القرن التاسع عشر. إنّه بالتالي لأمر مبتذَل أن نصف الإضافات كما لو أنّها نتاج الفكر[35]. لأنها لا يمكن أن تُطرَح بحقّ في الأشياء كما يجري الأمر في المحمولات المطلقة بواسطة حكم حَمْلي. في

---

(31) المصدر نفسه، ص 103 ـ 104.

(32) مذكورة باللاتينية وحسب أو وجود ذهني (م).

(33) idéalité، صفة ما يُنسب إلى الفكر والتمثُّل دون الواقع الملموس؛ وهي تقابل الواقعية réalité (م).

(34) diagnostic russellien؛ نسبةً إلى راسل (م).

(35) entendement = الفكر؛ هذا المعنى هو الأنسب في هذا النص، وليس الفهم، أو التعقُّل، أو التعرُّف، أو ربَّما المعرفة... التي يمكن أن تكون مناسِبة في سياق آخر (م).

فرنسا، تقليد مثالي بكامله سيميِّز نشاط الفكر، أو العقل، كنشاط بناء نسيج من الإضافات بين عناصر التجربة هو دوماً أكثر اتساعاً، ومرصوصاً أكثر من اللازم.

يكفيني أن أذكر مقال «الإضافة» في **معجم الفلسفة**[36] للالند. نقرأ فيه أنه، أمام قضية، ينبغي علينا أن نقرِّر إذا ما كانت هذه قضيةَ ملازمة («بيار هو مريض»، «بيار يسافر») أو قضية إضافة («بيار هو ابن بول»)[37]. يعني أن الشكلين يُعتبر الواحد منهما نافياً للآخر.

سوف أذكر حول هذا الموضوع، المذهب غير المألوف للاشولييه[38] (Jules Lachelier) الذي يمكن قراءته في هذا المعجم، في حاشية «**ملاحظات**»[39] للمقالة بعنوان «محمول». يمكن أن يُقال إنَّ هذا المذهب إنَّما وُضع خصيصاً ليعطي مثلاً عن الموقف الذي يتكلم عليه راسل. يؤيد لاشوليه هذه الأطروحة المدهشة: في قضية إضافة، لا يوجد **محمول**، بل **يوجد حدود** (termes) فقط. إليكم المثل الذي أعطاه:

فونتينبلو هو أقل عِظَماً من فرساي[40].

في هذه القضية، نجد برأيه حدَّين يمثِّلان كائنين (هما هنا مدينتا فونتينبلو وفرساي)، ولكنَّهما لا يمثّلان محمولاً؟ إننا بلا شك نرغب في أن نجيب: إن المحمول المطبَّق على فونتينبلو ليس سوى العبارة

---

(36) *Dictionnaire de la philosophie de Lalande.*
وهو أشهر معاجم الفلسفة باللغة الفرنسيّة (م).

(37) اسما العلَمين في هذين المثَلين (بيار وبول) هما على سبيل المثال لا الحصر (م).

(38) جول لاشولييه (Jules Lachelier) (1832 - 1918) فيلسوف فرنسي ذو نزعة مثالية نقدية (م).

(39) «observations»؛ في **معجم لالاند** (م).

(40) Fontainebleau est moins grand que Versailles؛ الاسمان يدلاّن في الأصل على مدينتين في فرنسا حيث يوجد، على التوالي، القصران الشهيران (م).

«هو أقلّ عظماً من فرساي». على هذا الجواب يعترض لاشوليه بأن ذلك مستحيل: هذه العبارة لا تمثل **كيفية وجود ملازِمة** لفونتينبلو. فيكتب:

ألا نثبت عن فونتينبلو أنّه أقل عظَماً من فرساي، كما نثبت عنه أنَّه سليم وصالح للسكن؟ - نعم، ولكن «أقل عظماً من فرساي» لا يمثّل كـ «سليم» أو «صالح للسكن» كيفيةَ وجود ملازِمةً لفونتينبلو (...)، لا يعبّر سوى عن إضافة غير قائمة، فيه، غير قائمة زيادة عن ذلك، في فرساي، ولا توجد في الواقع سوى في فكرنا، وفي الوقت الذي يحلو لنا فيه أن نقوم بمقارنة بين هاتين المدينتين. إذاً، هذا ليس محمولاً (...)[41].

سنلاحظ أن الاعتراض ليس مقتبساً حقاً من المنطق، على الرغم من أنه يتعلّق بالموضوع والمحمول. منطق الإضافات الذي لا ننفك نتوسّله لَه ليس حقاً طرفاً في هذه المسألة. من وجهة نظر منطقية كلياً، عبارة «أقل عظماً من فرساي» تعمل كمحمول، هي إذاً بالضبط تماماً ما ندعوه عبارةً حملية، أو محمولاً بالمعنى المنطقي. نرى مجدَّداً هنا الملاحظة التي أُعطيت حول النقد الراسلي للايبنتز. كان راسل يتكلم على تقابُل بين القضية **الحملية** وقضية **الإضافة**، بينما كان يجب أن يتكلم على فرق بين الحمْليّة الأحادية والحمْليّة التعدّدية. بالواقع، رمزيّة راسل هي التي تتيح لنا بالضبط أن نميِّز المحمول **الثنائي** «هو أقلّ عظماً من»، من المحمول **الأحاديّ** «هو أقل عظماً من فرساي». هذه العبارة الأخيرة هي فعلاً محمول أحادي

(41) André Lalande, *Vocabulaire critique et technique de la philosophie*, 7ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1959), article «Prédicat,» Observations, p. 812.

يحدِّد شمولاً (extension): مجموع كل الأفراد الذين هم أقل عِظَماً من فرساي.

الاعتراض ليس منطقياً، فعلاً، إنَّه ميتافيزيقي. يريد لاشولييه أن يقول إن عبارة «هو أقل عظَماً من فرساي» لا تمثّل، كما المحمولات العاديَّة، شكلاً ملازِماً للشيء أو كيفيةَ وجود، بل تمثّل فقط تقارباً يقوم به فكرُنا بين كائنين الواحد منهما هو خارج الآخر.

ولكن لماذا «أقل عظماً من فرساي» لا يمكنها أن تعني كيفيةَ وجود فونتينبلو، أي واقعاً ملازِماً لهذه المدينة؟ يبدو لاشولييه وكأنَّه يقوم بالافتراض الآتي: إذا كان من الممكن لعبارة «هو أقل عظماً من فرساي» أن تطبَّق على فونتينبلو بهدف وصف واقع فونتينبلو، تغدو في الحال مدينةُ فرساي قسراً جزءاً من واقع فونتينبلو. هذا الأمر يبدو بالفعل منافياً للعقل. نعم، ولكنَّ نفيَ العقل يجد جذوره في الافتراض بأن تركيب التوصيف يعكس تركيب الواقع. هذا يشبه ما كان يقال: مستحيل أن تكون باريس عاصمة فرنسا ـ مستحيل أن تمتلك باريس خاصية أن تكون عاصمة فرنسا ـ وإلاَّ لكان يجب أن نقبل بأن نقول بأن فرنسا هي جزء من واقع باريس، وأن كلمة «فرنسا»[42] هي جزء من وصف باريس بوصفها «عاصمة لفرنسا».

كان ممكناً إذاً أن يكون لاشولييه متفقاً مع راسل حول نقطة معيَّنة: إنه لخطأ الاعتقاد بأن كل قضية يمكن أن تكون موضوع تحليل منطقي بحسب الخطاطة (le schéma) موضوع ـ محمول. قضايا الإضافة لا تتعلَّق بهذه الخطاطة. لقد ذكرنا أنَّه يوجد هنا التباس، أصلُه ربَّما في الفكرة المُسبَقة القديمة عن تطلُّب شكل

(42) les mots de «La France»؛ في الفرنسية، الجملة هي بصيغة الجمع، أو بالأحرى المثنَّى La France كلمتان؛ بينما في العربية هي كلمة مفردة واحدة: فرنسا (م).

منطقي أوحد لقضية. كل ذلك يجري كما لو أننا نقول: بما إنه بإمكاني أن أجد في القضية محمولاً ثنائياً («**س** هي أقل عظماً من **ص**»)، إذاً من المستبعَد أن يكون بإمكاني أن أجد فيها أيضاً، بحسب تحليل آخر، محمولاً أحادياً («**س** هو أقل عِظماً من فرساي»).

كان ممكناً أن يكون لاشوليبه مختلفاً مع راسل حول النقطة الأخرى: أين نضع الإضافات في واقع الأشياء؟ بالنسبة إليه، مكانها هو في الفكر (الذي يقوم بمقارنات)، وليس في العالم. هذا الحلُّ **المثالي** يبدو قليل الإقناع إلى حدّ كبير. تُشدِّدُ المثاليةُ على أن كيفية وجود الإضافات بين الأشياء، هي في فكرنا. تكون الإضافة موجودة عندما **يحلو لنا أن نقيم مقارنة**. إلاّ أن ذلك يبدو أنّه يحطُّ كثيراً من قدر الإضافات، ويعطيها كياناً وهمياً، إذ ما الذي سيميِّز عند ذاك تواردَ أفكار بسيطاً عن إضافة، أو أيضاً: ما الذي سيميِّز إذ ذاك تشابهاً كاذباً عن تشابهٍ حقيقي؟ ربَّما سنقول إنَّ أحكامنا على الإضافات ينبغي أن تأخذ بالاعتبار ما هي عليه الأشياء في الواقع. هذا صحيح؛ إلاَّ أنَّ ذلك معناه أننا سنميِّز أحكام الإضافات المقيمة في الواقع عن تلك التي ليست كذلك: بهذه المداورة، تجري إعادةُ إدخال واقع الإضافات، خِفْيةً.

واقعية الإضافات الخارجية ليست، هي أيضاً، مُرضية. إنها لا ترى طريقة أخرى لطرح واقع إضافات نوعيّ إلاّ بقطع الإضافات عن الأعراض والخصائص الأخرى، كليًّا. أجل، ولكن، إذا كانت الإضافة هي بين الأشياء، عند ذاك لن تعكس إطلاقاً واقعَ حدودها. وإذا قطعنا واقع الإضافة عن واقع حدودها، سنصطدم بمفارقة (le paradoxe) قديمة: المفارقة الأفلاطونية عن صيرورة (le devenir) موضوع من غير تغيير هذا الموضوع.

5 ـ المفارقة الأفلاطونية: الصيرورة من دون تغيير

نجد هذه المفارقة في محاورة **ثائيتيتوس** (Théétète) (155 ب ج). سقراط يحاور ثائيتيتوس الشاب الذي لما يكمل نموَّه. سقراط هو الآن أطول قامةً من ثائيتيتوس. بعد سنة سيكون أقصر قامةً منه. لإعلان هذا الحدث، قمنا بتمييز زمنين، ومرحلتين. **أولاً**، سقراط هو أطول قامةً **وتالياً**، سيتوقَّف عن أن يكون أطول قامة. بما إنه وجبَ الكلام على قبل وبعد، فهذا يعني أننا نفترض صيرورةً، موضوعُها هو سقراط. على مدى سنة، سيصبح سقراط أقصر قامةً من ثائيتيتوس. أجل، إلاَّ أن هذه الصيرورة تنطوي على مفارقة إذ ستحدث من دون أدنى تغيير للموضوع الذي هو في حال صيرورة: بعد سنة، سيصير سقراط أقصر بينما قامته مع ذلك لم تتغيَّر.

كيف يمكن فعلاً لسقراط **أن يكون قد صار**[43]، بعد سنة، أقصر من ثائيتيتوس، بينما هو ذاته لم يتعرَّض لأيّ تغيير على مدى هذه السنة؟

مفارقاتٌ من هذا النوع هي التي تكون في أصل الفلسفة المقولية عن الإضافة. ربَّما يقال إن مفارقات كهذه هي أصلاً سفسطائية (sophistiques)، بمعنى أنَّها بائدة وغير جديرة بأيّ قيمة. هذا لم يكن رأي أفلاطون. وبمناسبة هذه المفارقة في الصيرورة من دون تغيير بالذات، جعلَ أفلاطون ثائيتيتوس يقول إنَّه مذهول، وإنَّه لا يعرف بما يجيب، وهذا ما أثار الجواب الشهير لسقراط عن الرابط بين **قامَ بمعجزات وتفلسفَ**[44].

---

(43) être devenu؛ المؤلف يجمع بهذه العبارة فعلَين متناقضين: كان وصار؛ وتلك هي المفارقة (م).

(44) مذكورتان في النص باليونانية فقط، ولكن بأحرف لاتينية، على التوالي thaumazein وphilosophein (م).

هناك طريقتان للإجابة عن مفارقة، جوابان يمكن تسميتهما على التوالي **منطِقَوي**[45] أرسطي.

الجواب المنطِقَوي يقوم على القول بأن سقراط يمكن أن يتغيَّر في إضافاته كما في قامته. هذا الجواب له بهذا صفة المنطقوي إذ إنه يكتفي بتعريف التغيير بعبارات منطقية محض: هناك تغيُّر لسقراط في كل مرة يكون ما كان صحيحاً عن سقراط في فترة معَّينة، يبطُل أن يكون كذلك في فترة لاحقة. اليوم، لسقراط إضافةُ تفوُّقٍ إزاء ثائيتيتوس. خلال سنة سيفقد حكماً هذا التفوُّقَ وسيكتسب إضافة دونيَّة. عند ذاك سيكون سقراط قد تغيَّر.

الجوابُ الآخر يمكن أن يسمَّى أرسطيَّاً لأنه يفترض أن كل مقولات الحَمْل لا تُحدِث تغييراً فعلياً (Kinesis)[46]. يمكن لسقراط أن يتغيَّر بحسب المكان بالانتقال، وبالكميَّة بفقدانه شيئاً من حجمه أو من طوله، وبالكيفية بتعديله عاداته، ولكنه لا يمكن أن يتعرَّض لتغيير فعلي بحسب الإضافة.

لعرض إمساك الحلّ الأرسطي بالمفارقة الأفلاطونية، من الملائم أن نقتبس من بيتر غيتش (Peter Geatch) تمييزَه ما بين نمطَي الصيرورة[47]. إن ميزة الصيرورة من دون تغيير أنها تجيب عن مقياس منطقي محض. من وجهة نظر منطقية محض، شيء ما يتغيَّر في كل

---

(45) logiciste؛ هو نعت le logicisme وترجمتُها: المنطقية (بالصيغة الاسميَّة) أي مذهب القائلين بأولويَّة علم المنطق على جميع العلوم. ولكن صيغة النعت منطقوي بمقابل logiciste، هي ضرورية لتمييزه عن صيغة النعت المعروفة: منطقي بمقابل logique (م).

(46) واردة هكذا باليونانية، ولكن بأحرف لاتينية (م). انظر: *Metaphysique*, XIV, 1088 a 29-35; *Physique*, V, 2, 225 b 11-13.

(47) P. T. Geatch, *Logic Matters* (Oxford: Blackwell, 1972), pp. 321 - 322.

مرة يبطل محمولٌ، كائناً ما كان، أن ينطبق عليه. والحال أن هذا هو ما جرى لسقراط في المفارقة: في بداية السنة ينطبق المحمول «أكبر من ثائيتيتوس» على سقراط، ولكن في نهاية السنة، بَطُلَ أن ينطبق عليه. يقول غيتش إنه وجد مجدداً في مقياس كهذا روحَ السجالات الفلسفية التي كانت تدور في كامبردج في بداية القرن العشرين. أساتذة كامبردج، أمثال راسل وماكتاغارت (Mactaggart)، طوَّروا ميتافيزيقاتهم (leurs métaphysiques) على قاعدة تحليل منطقي للكائن. إكراماً لهم، أطلق غيتش بظرافة تسمية «تغييرات على طراز كامبردج»[48] على هذه الأشكال من الصيرورة التي أثارت الخيال الفلسفي لأفلاطون. «التغييرات على طراز كامبردج» هي تغييرات خارجية كليّاً، إضافية محض، يجب جعلها بمقابل التغييرات الفعلية، أي التغييرات التي تجري في الموضوع المصاب بالصيرورة. هذا ما يحصل عندما يفقد سقراط إضافة (يبطل أن يكون أطول قامةً من ثائيتيتوس) ويكتسب إضافة مقابلة (إنه أقصر قامةً منه).

الحلاَّن اللذان قدَّمناهما للمفارقة الأفلاطونية هما أيضاً فلسفتان للإضافة، لأنهما تفرضان وجهات نظر متقابلة حول كائن الإضافة (l'être de la relation).

من الواضح أنَّ الحل المنطقوي يفرض **واقعيَّة** (un réalisme) إضافات. وبالمقابل، فإنّ الحلّ الذي وصفتُه بأنه أرسطي يبدو أنه يؤدي إلى **إسمانية**[49] (nominalisme) يمكن أن تدعم ما يأتي: عندما نقول إن سقراط هو أطول من ثائيتيتوس، فإننا نفرض كائنَين

---

(48) ذكرها بالإنجليزية أيضاً: «Cambridge Changes».

(49) مذهب يقول بأن الكليات، أي الأفكار العامة او المفاهيم، ليست سوى الأسماء الدالة عليها (م).

جوهريَّين (سقراط وثائيتيتوس)، وكائنَين عرَضيَّين أو، إن شئنا، كيفيَّتَي وجود عرضيَّتين (عِظَم سقراط وعظم ثائيتيتوس). وهذا كل شيء. فضلاً عن ذلك لا يوجد إضافة لعِظَم سقراط إلى عِظَم ثائيتيتوس يمكنها أن تكون كياناً إضافياً (entité relationnelle) متميِّزاً عن هذين العِظَمين[50].

ثمة دليل لأُوكام[51] (William Ockham) يوضح صعوبة الموقف الواقعي[52]. إننا نفترض وجود دهَّان (أبنية) في روما يقوم بإعادة طلاء حائط باللون الأبيض. هذا الدهَّان هو فاعل طبيعي يسبِّب تغييراً طبيعياً في روما: إنه ينتج شيئاً لم يكن موجوداً حتى الآن، هو بياض الحائط. ولكن، في الآن ذاته، يجعل هذا الحائط الموجود في روما مشابهاً باللون لحائط آخر موجود في لندن، لأنَّ هذا الحائط اللندني بالذات، يصدف أنه أبيض. لنلاحظْ في هذه القصة الصغيرة أن الدهّان الروماني لم يسمع البتة بالحائط اللندني، وأنه لا يعيره أيَّ اهتمام. ولكنَّه، مع ذلك، يسبِّب في الآن ذاته تغييرَين: بعمله أصبح الحائط الروماني أبيض (محمول مطلق)، ومن جهة أخرى أصبح الحائط الروماني شبيهاً بالحائط اللندني (محمول نسبي). والحال أن

---

(50) Marilyn McCord Adams, *William Ockham*, Publications in Medieval Studies; 26, 2 vols. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1987), vol. 1, p. 252; Cyrille Michon, *Nominalisme: La Théorie de la signification d'Occam*, sic et non (Paris: J. Vrin, 1994), pp. 371 - 374, et «Le Nominalisme et les relations,» *Le Temps des savoirs*, no. 1 (avril 2000), pp. 121 - 151.

(51) وليام أوكام (ويُعرَف عند الفرنسيين باسم (Guillaume d'Occam)؛ لاهوتي وفيلسوف إنجليزي) من مواليد نهاية القرن الثالث عشر ميلادي توفي في مدينة مونيخ عام 1349 أو 1350؟) كان إسماني (nominaliste) النزعة؛ كان يرى أن الحدس، الحسّي أو العقلي، هو مصدر المعرفة؛ ويُعتَبر رائد الفلسفة التجريبية الإنجليزية التي ستبلغ ذروتها من بعده على يد الفلاسفة لوك وهيوم وسواهما؛ كما كان من أوائل الذين فصلوا بين اللاهوت والفلسفة (م).

(52) Adams, Ibid., vol. 1, p. 223.

إضافة التشابه هي متماثلة (symétrique). إن الدهَّان، بجعله الحائط الروماني مشابهاً للحائط اللندني، لم يتعرَّض سوى **لتغيُّر** «كامبردجي» بسيط بأنَّه أصبح شبيهاً بالحائط الروماني.

لنفترضْ الآن مع الواقعيين أن الإضافة هي كيان ذو حقيقة واقعية (réel)، خاصية متميِّزة عن الشيء (كما إن لون الحائط هو خاصيَّة مميَّزة). إذا كانت الإضافة ذات حقيقة واقعية، يجب إحداثُها بوصفها هكذا كي تنبثق في مكانٍ ما. بهذه الفرضية الواقعية، سيُحدث الدهَّان إذاً، في الآن ذاته، بياضَ الحائط الروماني وتشابهَ هذا الحائط الروماني مع الحائط اللندني. بالتماثل، سيُحدث خاصيّة في الحائط اللندني لم تكن موجودة فيه هي إضافة التشابه مع الحائط الروماني. الدهَّان، في هذه الفرضية الواقعية، الذي ليس سوى فاعل (agent) طبيعي، سيُحدث هكذا أثراً في لندن بجعله الحائط اللندني مشابهاً للحائط الروماني، علماً بأن هذا الدهَّان لم تطأ قدماه أرض لندن البتَّة. ما قام به يتطلَّب قدرات فائقة الطبيعة (surnaturels).

يبدو الحلّ الإسماني إذاً أكثر إغواءً: كل ما يُحدثه الدهَّان هو بياض في الحائط الروماني. حالما تغيَّر الحائط فعلاً بأن أصبح أبيضاً، يصبح بذلك مشابهاً للحائط اللندني، وبالمقابل يصبح الحائط اللندني مشابهاً له بموجب البياض الذي كان له من قبل. **إذ ليس للإضافة إذاً حقيقة واقعية خاصة، إنها تستقي حقيقتها الواقعية من الكيفية، إنها تُختزَل بها.** إن التشابه بين الحائطَين ذوي اللون الأبيض تُختزَل بارتباط حدثين: الحائط الأوَّل هو أبيض، والحائط الثاني هو أيضاً أبيض. تتركَّز الإضافة إذاً في هذا الـ «أيضاً» (ce «aussi»). والحال أن هذا الـ «أيضاً» يبدو قادماً من فكرٍ يقارن، لا من الأشياء.

6 ـ الحقيقة الواقعية الطارئة، الخاصة بالإضافات

لكي نقرِّر إذا ما كان ينبغي أن نكون واقعيِّين أم إسمانيين في موضوع الإضافات، سوف أتقدَّم بدوري بحكاية خيالية مبنيَّة على خلفيَّة المفارقة الأفلاطونية. شخصيات حكايتي هما مؤسّستان ماليَّتان: المصرف الوطني (La Banque nationale) والاعتماد التجاري (Le Crédit commercial). في بداية الحكاية، يقوم الاعتماد التجاري بامتلاك المبنى الأعلى في حيِّ الأعمال المالية، مهيمناً بذلك بكل قامته العالية على منافسيه. إلاَّ أن المصرف الوطني يبتغي أن يكون مركزه الرئيس في مبنى ناطحة سحاب يكون أكبر من مبنى الاعتماد التجاري، فيباشر ببناء مهيب يتجاوز مبنى منافسه بطبقات عديدة. فجأةً، يفقد مبنى الاعتماد التجاري الصفة[53] التي كانت له أو الوضع (le statut) الذي كان يتمتع به، ومن غير أن يكون قد قام بأيِّ شيء ليحصل ذلك، أي أن يكون المبنى الأعلى في حيّ الأعمال المالية. وإذا أراد استرجاع موقعه المهيمن، يجب عليه أن يشرع بإعلاء مبناه الخاص.

نحن هنا أمام الظاهرة التي أشار إليها أفلاطون عن تغيير يصيب شيئاً، كأنه آتٍ من الخارج. من المناسب أن نلفت هنا إلى جانبين من هذه الظاهرة.

1 ـ يوجد فعلاً صيرورة محض لكل تغيُّر، كما اعترف بذلك أفلاطون: مبنى الاعتماد التجاري يصبح أقلّ عِظَماً، ويفقد بالتالي مرتبته الأولى في الوقت الذي لم يُصَب بأيّ تغيير مادي. ليس فقط يصبح مبنى الاعتماد التجاري أقلّ عظماً من غير أن يفقد، مع ذلك،

(53) attribut، أي المحمول (م).

شيئاً من علوِّه، بل لأنَّه بالضبط **لا يتغيَّر**، لأن لا شيء يتغيَّر فيه، لذا يصبح أقلّ عظماً من الآخر، ويفقد بالتالي مرتبته بأنه المبنى الأعلى.

2 ـ التغيير الحقيقي، في هذه الحكاية، ينجم عن فعلٍ يهدف إلى تغيير الإضافة. ولكن ليس ممكناً، كما رأينا للتوّ، إجراء تغيير **مباشرةً** في الإضافة بين موضوعين: فلكي يصبح هناك إضافة أخرى بين مبناه ومبنى منافسه، على كل مصرف من المصارف أن يعمل، ليس على الإضافة ذاتها، بل على علوّ المبنى. بكلام آخر، إنَّ الإضافة لا تقدِّم من ذاتها أيّ تعرُّضٍ للتغيير. ليس بإمكاننا حقيقةً **إجراء تغيير** في إضافة؛ ليس بإمكاننا سوى **استبدال** إضافة بإضافة أخرى، وذلك بتأثيرنا في الشروط التي تُقام فيها هذه الإضافة أو تلك، بين شيئين.

لكي يكون عندنا إضافةُ تفوُّقٍ إزاء المبنى الآخر، يجب أن يكون لكل واحد من البناءين محمول آخر، محمول يكون نمطُ وجوده هذه المرَّة، بلا شك، كائنَ ملازَمةٍ. تقتضي الإضافة بأن يوجد في الشيء، سلَفاً، **أساسٌ لهذه الإضافة**.

يمكن أن تكون لدينا رغبة للاعتقاد هنا، مع المثاليين، أن ليس للإضافة بذاتها أيّ شيء واقعي. بما إن للبناء **أ** علواً يتكون من 90 طابقاً، فهو **تلقائياً** أكبر من المبنى الآخر **ب** الذي ليس له سوى 60 طابقاً. سوف يُقال إن الإضافة ليست شيئاً له وجود واقعي، إذ في آخر الأمر، كي نغيِّرها، يجب أن تلعب على **الاستقلال الأنطولوجي** (l'indépendance ontologique) لحدَّي المقارنة: في كل مرَّة نغيِّر في **ب**، فإننا لا نغيِّر في **أ**، بل في الإضافة الموجودة بين **أ** و**ب**.

سأحكم مع ذلك على الحقيقة الواقعية للإضافات بالبرهان الآتي: بما إننا يمكن أن **نرغب** في امتلاك محمول تفوُّق، وبما إننا يمكن أن **نسعى** للحصول عليه والاحتفاظ به، وبما إننا أخيراً يمكن أن **نكسبه** أو **نخسره**، فهذه الإضافة هي محمول حقيقي أو، إذا

فضّلنا ذلك، هي عرَض حقيقي واقعي. عندما نقول إنَّ **أ** أكبر من **ب**، فإننا حقيقةً نصف أمرَ أ، حتّى لو كانت هذه الحقيقة الواقعية لـ **أ** لا تخصها إلاّ تبعاً لِما هي **ب** أو لِما تقوم به **ب** من جهتها.

إنَّ الوَضْع **أطول قامةً** أو **متفوّقاً بالعلوّ** هو حقيقي كفايةً كي يمكن أن يكون موضوعَ رغبة. يمكن أن نتأذّى حتى نحصل عليه. ثمة إذاً شيء يجب الحصول عليه. إذا كان لابدّ من جهد للحصول على شيء، وإذا كان بإمكاننا أحياناً النجاح في الحصول عليه، إذاً هذا الشيء، عندما يتمُّ الحصول عليه، يكون بالتالي حقيقياً في الواقع.

هل سيُقال إنني أُدخِل هنا حالاتٍ نفسانية كالرغبة والوعي؟ بكل تأكيد، ولكن نتيجة ذلك ليست أن نؤَمْثِل (idéaliser) المحمولات المقصودة أو نجعلَها ذاتية (subjectifs). لا يمكن لأحد مؤكداً أن يرغب في أن **يصبح أكبر مصرفيّ في العالم**، إلاّ إذا كان قادراً أن يتمثّل في ذهنه ما هو المقصود، وإذا كان يحسب نفسه راهناً أصغر من منافس، ذاك الذي يريد أن يتجاوزه. في أغلب الأحيان، لن يفعل سوى الاعتقاد بذلك، ولكنه سيعرف نفسه بأنّه أدنى. مع ذلك، ليس لأنه يعي بأنّه أدنى من منافسه هو ما يجعله أدنى (بالمعنى الذي يمكن أن ندعم به الظن بأن وعي شخص بأنه خجول يمكن أن يجعله خجولاً). إذ لكي **يعرف ذاته** أدنى قامةً من منافسه، يجب أن **يكون** أدنى قامة من منافسه. والحال أن من الممكن، ليس أن يحسب نفسه أدنى فقط، بل أن يعرف أنه أدنى. بناء عليه، الإضافات هي حقيقة واقعياً.

ولكن أيّ حقيقة واقعية نعترف بها للإضافات، طالما أن الجهد الذي ينبغي أن نبذله لكي نحصل على إضافة خاصة لن يتعلق بهذه الإضافة ذاتها، بل بشيء آخر؟ باقتباسي عبارة سكولاستيّة (scolastique) من لايبنتز أُعيدَ استعمالُها في مختلف قطاعات الفلسفة

المعاصرة، سأقول بأنّها حقيقة واقعية **لحدوثٍ طارئ**[54]. كينونتُها تقوم على أنها تُقدَّم كزيادةٍ عن الحدّ (supervenire)[55]، شرط أن يُقدَّم شيء آخر ضمن شروط معيَّنة.

يقول لايبنتز في موضع ما، إنَّ عرَضَ الإضافة يطرأ (supervenit)[56] انطلاقاً من المواضيع:

«الإضافة هي عرَض موجود في مواضيع عديدة وتنجم عنها بلا قيد ولا شرط، أي بكلام آخر، إنّها تطرأ انطلاقاً من هذه المواضيع من غير أن تكون هذه المواضيع قد تعرَّضت لأيّ تغيير»[57].

القول بأن الحقيقة الواقعية للإضافة هي حقيقة واقعية لحدوث طارئ، يعني القول، بكل بساطة، بأن الإضافة تقتبس الحقيقة الواقعية التي لها، لا من فكرنا، بل من أساسها الموجود في الشيء. الإضافة التي نفهمها على هذا النحو تقتضي إذاً أن يوجد في الشيء ما يؤسِّسها. بكلام آخر، لا تتأسس الإضافات مباشرةً بين أفراد، وذرّات، بل بين أفراد بواقعٍ من خاصّياتهم.

7 ـ إضافات الترابط

لم يبقَ لي سوى معالجة نقطة واحدة. نحن نميِّز تقليدياً بين **إضافات التشابُه** (les relations de comparaison) (مثل المساواة واللامساواة، التشابه واللاتشابُه) **وإضافات الترابط** (les relations de connexion). ألا يوجد بينها فرْقٌ مقولة؟

(54) survenance، أي حدوث فجأة، أو طروء (م).

(55) مذكورة باللاتينية أيضاً (م).

(56) مذكورة باللاتينية أيضاً (م).

(57) «Relatio est accidens quod est in pluribus subjectis estque resultans tantum seu nulla mutatione facta ab iis supervenit (...)».

ذكرها: Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, p. 71, note 3.

إن المفارقة الأفلاطونية كان مصدرها في إضافة تشابُه. إضافة كهذه لا يمكنها أن تتأسس إلاَّ بطريقة غير مباشرة: فلكي أصل إلى أنكم تشبهونني يجب أن أعمل على نفسي (كي أتشبَّه بكم) أو أن أتوصَّل إلى جعلكم تعملون على أنفسكم (كي تتشبَّهون بي).

ولكن هناك إضافات أخرى تتأسس بطريقة أخرى. يمكن أن أصبح، مثلاً، زوجاً لامرأة بزواجي منها، أو يمكنني أن أصبح صديقكم بتقديمي هديَّة إليكم. في هذه الحالة، لكي أحوِّل إضافتي إلى شيء آخر، لا ينفع شيئاً عملي على نفسي، يجب أن أعمل على الحدّ الآخر من الإضافة التي يجب إقامتها. الإضافات التي تتأسس بهذه الطريقة هي إضافات ترابُط: إنها تنجم عن عمل متعدٍّ (transitive)، أي اثنيني (dyadique)، أو حتَّى عمل تعدُّدي (polyadique) (كالزواج والهديَّة). لقد أبرز تشارلز ساندرز بيرس، بفضل هذا المنطق، أصالة إضافات الترابط.

إنَّه يعطي المثل الآتي[58]: عندما قتل قابيل هابيلاً، أصبح قاتلاً. «قاتل» هو محمولٌ نسبيّ، كيفية وجود إضافيَّة[59]: لا يمكن أن يكون المرء قاتلاً من غير أن يكون قاتلاً أحداً. وهذا هو مفهوم إضافة الترابط: لا يمكن للمرء أن يكون قد قتَل من غير أن يكون أحدٌ قد قُتِل. نرى الفرق بينهما وبين إضافة التشابُه:

1 ـ الدهَّان الذي يدهن الحائط الروماني بالأبيض يعطي هذا الحائط اللون الأبيض، وهذه الكيفية تؤسس تشابهاً لكل الحيطان البيضاء أينما تكون، ولكن من الممكن جداً ألاَّ يكون هناك الآن أي حائط أبيض خارج الحائط الروماني. إن الحائط الذي يصبح أبيض

---

(58) *Collected Papers* (Cambridge, MA: Harvard University Press, [n. d.]), tome I, 365.

(59) une manière d'être relationnelle؛ أي متعلق بمقولة الإضافة (م).

يصبح **تلقائياً** (ipso facto) مشابهاً، ليس لهذا الحائط أو ذاك على الخصوص، بل لكل حائط لونه أبيض، إذا وُجد.

2 ـ ان قابيل بقتلِه هابيلاً أصبح قاتلَ هابيل. ولكن، هنا، لا يمكننا أن نقيم تمييزاً بين أساس للإضافة في قابيل وأساس آخر للإضافة في هابيل. الحائط اللندني هو أبيض بصرف النظر عمّا حصل للحائط الروماني. بالمقابل، هابيل هو ضحيّة قابيل لأنَّ قابيل هو قاتلُه. سنقول إذاً إنَّ إضافة الترابط هي أيضاً طارئة الحدوث، ولكن سنقول إنَّ شرط طروئها هو وحيد. حدثٌ وحيد هو عينُه يؤسس لحمْل صفة قاتلٍ على قابيل ولحمْل صفة قتيلٍ على هابيل. إنَّ حدَّي إضافة الترابط هما في حالة إضافة بسبب تفاعلهما: لا يمكننا القول بأن إضافة **أ** إلى **ب** لها **أساس** في **أ** وأساس آخر في **ب**. هذه الإضافة لـِ **أ** إلى **ب** لها الأساس ذاته في **أ** وفي **ب**، ولكنَّه أساس يمكن أن يوصف **كفعل**[60] من جهة **أ** (فاعل يفعل) أو **كانفعال**[61] من جهة **ب** (فاعل ينفعل). ليس ذلك بكل تأكيد الشيء ذاته أن يقتُل وأن يُقتَل، ولكن بموجب حدَث وحيد هو عينه يصبح أحدهما قاتلاً بينما يصبح آخر مقتولاً. بحسب الصورة الآسرة لهيراقليطس التي استعادها أرسطو في كتابه **الطبيعة** (*la Physique*)، ليس الأمرَ ذاتَه صعودُ الطريق الصاعدة أو نزولُ الطريق النازلة، ولكنها الطريق ذاتها التي هي طريق صعود بعض وطريق نزولُ بعض آخر، لأن الطريق من أثينا إلى طيبة هي أيضاً بالضرورة الطريق من طيبة إلى أثينا[62] (Thèbes à Athènes).

(60) action (إحدى مقولات أرسطو العشر) ونعتُها agent (الذي يفعل) (م).

(61) passion (إحدى مقولات أرسطو العشر) ونعتُها patient (الذي ينفعل) (م).

(62) هيراقليطس، الفقرة 60؛ نشرة ديلز ـ كرانتز (Diels-Kranz)، و Aristote, *Physique* III, 202 a 18-21, b 13-14.

لقد طرحتُ في البداية سؤالين:

1 ـ هل تُشكِّل الإضافات مقولةً مميَّزة؟ مميَّزة عَمَّ، وكيف؟

2 ـ هلاَّ يوجد سوى مقولة إضافات واحدة؟

أجيب عن السؤال الأوَّل بأن الإضافات تشكِّل فعلاً مقولةَ للكائن الواقعي، ولكنها مقولة مميَّزة لأن كل واقع الإضافات يقوم على **الحدوث الطارئ** (survenir) عندما تُقدَّم تحديداتٌ أخرى. هذه الإجابة تضعني، بمعنى ما، بجانب فلاسفة، مثل كَنْت وراسّل، يصرُّون على تأكيد أصالة الإضافات بعزلها عن المحمولات الأخرى. لكن مع ذلك، سندتُ فكرةَ أنه لم يكن جائزاً جعْل «حكم الإضافة» بمقابل «حكم الحَمْل». فأحكام الإضافة هي أحكام حَمْل، ولكن أحكام أصلية لأنها تقتضي أحكاماً أخرى تَقبل فيها المواضيعُ محمولاتٍ غيرَ إضافيَّة.

وأجيب عن السؤال الثاني بأن الفرق بين إضافات التشابُه وإضافات الترابط هو فعلاً **فرق مقولة**، ولكنَّه ليس فرقاً بين **مقولتَي إضافة**. الفرق بين هذين النوعين من الإضافة هو فرق إضافة لأنه، في مقولة الإضافات الوحيدة، هو انعكاس لفرق المقولة بين المحمولات التي تؤسس لإضافات التشابُه والمحمولات التي تؤسِّس لإضافات الترابط. إنَّ كيفية، مثل البياض، تؤسِّس لإمكانية إضافة تشابه، مثل المماثلة، ولكنَّها لا تؤسِّس لحقيقتها الواقعية. بالمقابل، إنَّ فعلاً يؤسس لواقعِ إضافةِ ترابطٍ بين الفاعل والمنفعل (agent et patient) لسبب أن الفعل هو بذاته عرَضٌ اثنيني.



الفصل الخامس

المكـــــان[1]

بقلم: جيل غاستون غرانجي (Gilles Gaston Granger)

المكان، المقولة الخامسة من مقولات أرسطو العشر، يُشار إليه بأداة الظرف **أين** (τὸ ποῦ) التي تعني: «في أيّ مكان»؛ ولكن الفكرة تظهر أيضاً، بخاصة في كتاب **الطبيعة** لأرسطو، مع الموصوف (τόπος) الذي يعني في الآن ذاته موقعاً وقسماً من المكان. المعنى الأرسطي للمكان يقدِّم إذاً اتجاهين متمايزين. الأوَّل مخطط له ـ أكثر ممَّا هو متابَع ـ في **الأورغانون**[2] (*l'Organon*)، والآخر جرى التوسُّع فيه بخاصة في الكتاب الرابع من كتاب **الطبيعة**. العلاقة بين هذين المظهرين يُشار إليها بطريقة ملغَّزة نوعاً ما، عندما يقول الفيلسوف إن الـ τόπος هو «في مكانٍ ما» (ποῦ)، ولكن ليس كأنَّه في τόπος (آخر)» (**كتاب الطبيعة**، 212 ب 26).

المكان، في كتاب **الأورغانون**، هو مقولة، أي صنف أو صورةُ

---

(1) المكان هو الترجمة المعتمدة في الفلسفة العربيّة لمقولة أرسطو الخامسة؛ أو مقابلها في الفلسفة الفرنسية التقليدية. والترجمات القديمة جعلته أيضاً: أين، أو الـ «أين» (م).

(2) اسم مجموعة كتب المنطق الأرسطية (م).

حَمْلٍ، يجيب عن السؤال: أين؟ المكان، في كتاب «**الطبيعة**»، هو صورةُ شيء. إنه ليس نوعَ وجود، بل إنه تعيينٌ ما للأشياء الحسيَّة عموميٌّ إلى حدّ معيَّن. هناك خاصية مميّزة للجسم المحسوس هي الحركة. إن فكرة الحركة هذه التي تعالجها المعرفة الفيزيائية[3]، يُشار إليها في كتاب **النفس**[4] (*De anima*) «كمحسوس مشترَك» (sensible commun) (418 أ 16). ولكن نظرية المكان (بمعنى το'πος) ما كانت لتوجد لو لم يكن هناك حركة، التي هي أحد أنواع التغيير الذي ينشأ حقاً بحسب المكان (كتاب **الطبيعة**، الرابع، 211 أ 12). الـ το'πος هو إذاً مزدوج التحديد، فمن جهة نسبةً إلى الحركات كمكان خاص، أو هدف طبيعي، لجسم متحرك، وبالنسبة إلى بعض هو العالي، وبالنسبة إلى بعضٍ آخر هو المنخفض؛ ومن جهة أخرى، بوصفه محيطاً طبيعياً (milieu) لكل كائن محسوس. «كحدٌ (πέρας) خارجي للجسم» (كتاب **الطبيعة**، الرابع، 212 أ 5). يمكننا التعرُّف هنا على أحد الموضوعات، المصوغ بأسلوب أرسطو، الذي سنحتفظ به من منظور معاصر: تقابُل مفهوم رياضي ومفهوم فيزيائي عن المكان[5]، وارتباط أحدهما بالآخر.

ليس من اللائق أن نقدِّم هنا ملخَّصاً إلى التاريخ اللاحق عن المفهوم الفلسفي للمكان. لنكتفِ بالقول إن في الأجيال اللاحقة لظهور المعاني المجردة الأرسطية تطوَّرتْ، في الآن ذاته، فكرةُ

---

(3) la connaissance physique؛ وكلمة physique، بالصيغة النعتيّة، تُعرَّب بالعبارات الآتية: مادي، طبيعي، فيزيائي. وبالصيغة الاسمية: الطبيعة. ولكن عندما تعني العلم المختص بهذا الموضوع، فإننا نختار عبارة «فيزياء» ومشتقاتها (م).

(4) كتاب أرسطو **في النفس** (م).

(5) physique de l'espace؛ ثمة خيارات عديدة لتعريب لفظة espace: مثل مكان، مدى، فضاء، مجال. ونحن نختار إحداها دون الأخرى بحسب سياق طرق استعمالها في اللغة العربية الحديثة (م).

المكان كمادة للواقع الحسّي، مع ديكارت مثلاً؛ وفكرةُ المكان كنمط لتحديد مواقع[6] الكائنات أو الظواهر، إمَّا بحسب المنظور المنطقي للايبنتز، وإمَّا بحسب المنظور المتعالي (transcendantal) لكَنْت. ولكنَّ المسائل الفلسفية التي تطرحها اليوم فكرةُ المكان تبدو لنا قابلةً بأن تُجمَع تحت ثلاثة عناوين رئيسة: ما هي المكانيَّة (la spatialité) الرياضيَّة المحض؟ ما الدور الذي يؤديه مفهوم المكان في علم الفيزياء المعاصر؟ ماذا يعني لفنَّاني عصرنا التمثُّل والمكاني للعوالم التي يبدعونها؟ هذا الموضوع الثالث، إذ إنه الأكثر ارتباطاً بخبرتنا المباشرة، لذا سننطلق منه للمعالجة، بشكل مقتضب جداً.

1 ـ المكان الجمالي اليوم

يقوم فن الرسم في آخر الأمر على رسم خطوط ووضْع ألوان، تكون «مجمَّعةً بمعنى معيَّن» على سطح منبسط، إلاّ أن أحد الأهداف الأكثر مباشرةً يمكن أن يكون **تمثُّلَ** كائنات أو أشياء واقعية أو متخيلة. في هذه الحالة، تُطرَح مسألة نقل ما هو مدرَك حسّياً في المكان الذي له ثلاثة أبعاد، إلى صورةٍ ذات بُعدَين. هذا ما كان يرفضه أفلاطون بوصفه ابتداعاً **لأوهام**، ولكن الرسَّامين أنفسهم، معاصريه، كانوا يقبلون بهذا الشرط للرسم، وكتحدٍ لهذه الضرورة في إعادة ابتداع وهمِ مكان. رسَّامو القرن الخامس عشر الإيطالي[7] تقدَّموا بحلّ نظريٍ عبقري بإعطاء قواعد تمثُّلِ الأشياء، مثل أن «يكون المكان سابقاً للجسم الذي يقيم فيه»؛ بحسب عبارة

(6) repérage؛ أي وضْع علامة للاستدلال بها (م).

(7) Quattrocento، أي أربعمئة (بالإيطالية)، أو السنة 1400 الميلادية وما بعدها؛ أي القرن الخامس عشر الإيطالي، من وجهة نظر فنيَّة وأدبيَّة مميَّزة (م).

بومبونيوس غَوريكوس[8] (Pomponius Gauricus) في مطلع القرن السادس عشر. قواعد الرسم المنظوري تحدّد إذاً، بطريقة تجريدية أولاً، مكاناً سيقوم بملئه التصويرُ المسطَّح للأشياء، بإعطائه الإدراكَ الحسّي وهمَ الحجم والعمق. إن ذلك إذاً هو نسق تحوُّلات رياضيَّة مستخدَمٌ للانتقال من مكان الأحجام إلى مكان اللوحة التي تقطع بالإيهام هرمَ الأشعة الضوئية الصادرة من العين التي تُثبت آثارَها فيها. سواء أكانت هذه القواعد قد طُبِّقت على يد الفنانين بدقة إلى حدٍ ما، أم لم تطبَّق إلى هذا الحدّ، فإن اختراع الرسم المنظوري المسمَّى الخطّيّ لن ينشأ منها على مدى ليس أقلّ من قرون عديدة القانونَ الذي ينظِّم التشكيل التصويري للمكان في الغرب[9]. ولكن فنَّ الرسَّامين، منذ نهاية القرن الماضي على الأقل، لم يعد يطرح مسألة المكانيَّة، بهذه الطريقة، خلا بعض الاستثناءات، إذ إن الأمر لم يعد متعلقاً في الأغلب بتمثيل المظاهر المدرَكة بالحواس، بشكل ممكن تصديقه (vraisemblable). يبدو لي أن أشكال المكانية التصويرية في هذا المطلع من قرن جديد، والإبداعات الفنية التي ينتجها الرسَّامون فيه، تستجيب بالسرَّاء والضرَّاء، لدافع مزدوج:

هناك أوّلاً إرادة تفكيك وبناء الشيء المكاني، وهي بديهيَّة عند التكعيبيين (les cubistes) وفي العديد من رسومات بيكاسّو (Picasso). هذا التحريف للأشكال المكانية، حتى لو كان يُطرَح أحياناً كنوع من اللعب، ليس تعسُّفياً بالتمام وعلى الإطلاق، عند كبار الرسَّامين. إنه يتّفق مع رغبة عَرْض **تعبيري** (présentation expressionniste) للواقع

---

(8) Pomponius Gauricus أو Pomponio Gaurico (1480 ـ 1530 م.) كاتب إيطالي له كتاب عن النحت *De Sculptura (1504)* يُعتبر وثيقة ثمينة عن تاريخ فن الرسم والنحت في زمانه، في إيطاليا وأوروبا عموماً (م).

(9) Occident؛ أي أوروبا عموماً وحتى أميركا الشمالية (م).

أكثر مما هي رغبة تمثيل (représentation) للواقع أي إنَّها تتفق مع الرغبة الشخصية للفنَّان في إعطاء الأشياء حمْلاً متخيَّلاً من المشاعر والأهواء. هذا الدافع ليس غائباً عن الرسم في القرون السابقة قط، إلاَّ أنه موجود أيضاً بشكل أكثر كتماناً، ولا يعبِّر عن ذاته عن طريق انتهاك عدائي للآثار الفنيَّة (une transgression iconoclastique) موجَّهٍ ضد المكانية المدرَكة.

وهناك ثانياً اعتماد عرْض الأشكال، هندسية كانت أم عشوائية، أم مبتدعة بحريَّة، أم مجرَّد مسطَّحات ملوَّنة، غير مطروحة كتمثُّلات لأشياء. تلك حالة لوحات موندريان[10] (Pieter Mondrian)، وبعض لوحات دولوناي[11] (Robert Delaunay)، وبولوك[12] (Paul Jackson Pollock). في هذه الصيغ لرسم غير تصويري عن قصد وتعمُّد، ويمكنه أن يحتمل أيضاً شحنةً تعبيرية، تُختزَل المكانيةُ بالوسط المجرَّد والمنبسط لا غير، حيث تُعرَض هذه الصور. تقترح اللوحة إذاً حلاً لمسائل من **نوع خاص** (sui generis) في توزيع الخطوط، والمساحات، والألوان؛ بالرجوع استعارةً إلى لغة أرسطو بإمكاننا القول تقريباً، بأن النجاح الجمالي يقوم على أن كل عنصر من هذه العناصر له في اللوحة «مكانه الخاص به» ـ o'ιxεῖος τόπος[13]...

من المؤكد أن التمثيل التصويري للمظاهر المكانية ليس غائباً تقريباً بشكل تام عن الأعمال الفنية المعاصرة، إلاَّ أنَّه ليس بالتاكيد في موقع مركزي في مشاريعها. بيد أنَّ نتاج الفنَّان الحالي هو فعلاً وبكل تأكيد في المكان وعن المكان. لقد ذكرنا سابقاً عبارة

---

(10) بيتر موندريان (1872 - 1944) رسَّام هولندي (م).

(11) روبرت دولوناي (1885 - 1941) رسَّام فرنسي (م).

(12) بول جاكسون بولوك (1912 - 1956) رسَّام أميركي (م).

(13) مذكورة باليونانية في النص (م).

الفيلسوف التي ميَّزت الموضَعة، المعبِّر عنها بظرف المكان ποῦ[14]، عن المكانية المشار إليها بالاسم الموصوف τόπος[15]. ربَّما ينبغي التجرُّؤ على نقل موضعها بخصوص المكان لدى رسَّامينا؛ النتاج التصويري هو فعلاً في مكان τόπος (espace)[16]، إلاَّ أنَّه ليس بإمكاننا القول إنَّه في **جهة ما** (lieu).

2 ـ الفكر الرياضي الخاص بالمكان

لا يمكن للفكر الرياضي للمكان، كما تُبيّنُ ذلك تطوُّراتُه الخارقة والغنى اللامحدود للتجريدات التي يبتدعها، أن يُقارَن بتشكُّل التجربة التلقائية[17] بلا قيد أو شرط، فكيف لا نتعرَّف فيه على ميدان خاص من الموضوعية هو ورشة مفتوحة أبداً؟ إلاَّ أنَّه يبدو لنا أن هذا الفكر الذي هو في حراك دائم، ينطلق من معنى «طبيعي» للمكان، من تركيب (synthèse) لما يخضع للتحليل، لخاصيَّاتٍ مجرَّدةٍ قبلاً بالنسبة إلى فوريَّة (l'immédiateté) الإدراك الحسّي، ولكنه مهيَّأ رأساً وعملياً لتشكُّلها. إن المكان عند علماء الرياضيات كما يظهر لنا بثرائه الراهن، سيكون بالتالي نتاجاً دائم التجدُّد لحركة مزدوجة. من جهة، تحليل وهدم لمعانٍ طبيعية، يبني معانٍ أكثر تجريداً معترَفاً بها إذ ذاك بأنها خفيَّة. ومن جهة أخرى، إعادة بناء تركيب واضح للمكانيَّة، حرٌّ جداً بمعنىً ما، انطلاقاً من هذه الأفكار المجرَّدة، أو من وجوه المكانيَّة. هذا يكون، بالنسبة إلى مفهوم المكان، الشكلَ الذي يتَّخذه

---

(14) مذكورة باليونانية في النص (م).

(15) مذكورة باليونانية في النص (م).

(16) مذكورة باليونانية في النص (م).

(17) empirie، وهي التجربة التلقائية، أو الاختبار السطحي غير المنهجي وغير المعدّ إعداداً كافياً (م).

عملُ الرياضيات الذي يكشفه تاريخُ العلم الذي يُرى في عصرنا. سنكتفي هنا بالإشارة إلى بعض الأمثلة فقط عن هذه الحركة المزدوجة.

كنقطة انطلاق، نقترح بأن نعترف في ما نسميَّه مفهوم طبيعي للمكانية، بثلاث موضوعات، تكون في البدء مختلطة إلى حدٍ ما، ستقوم حركتها المزدوجة بإظهار فترات التفكك وإعادة التركيب الخاصة بها. ستكون هذه فكرة **الأشكال** المكانيَّة: فكرة **النَسْج** (texture)، المترابطتين في الأصل وفكرة **القياس** وفكرة **الاعتلام** (repérage) المكاني.

1 ـ فكرة الأشكال المكانية، الحدسية من جهة والكيفية بشكل واسع، وُجدت محوَّلةً بالعمق إلى فكرة نسبيَّة (relativisée) من طريق إدخال هندسة إسقاطية (géométrie projective) إلى القرن السابع عشر، وبعد ذلك من طريق التطوُّر الذي حصل في القرن التاسع عشر. الأشكال الأساسية «للنقطة»، و«الخط المستقيم» و«السطح المستوي»، المنظور إليها عادياً على كونها في المكان ذي المسافة المحدودة، لم تعد تتميَّز أساساً عمَّا صارته في المسافة اللامحدودة، على الرغم من أنها فقدت تشكُّلاتها الحدسية (morphologies intuitives). لم تعد قياسات المسافة تؤدي أيّ دور في تكوين الأشكال بحيث غدت الدائرة تماثِلُ الشكلَ البيضاوي أي القطعَ الناقص (l'ellipse)، والقطعَ المكافئ (la parabole) أو القطعَ الزائد (l'hyperbole)، أو حتى زوجين من الخطوط. تَفكُكُ الخاصيَّات الاسقاطية للمكان بإلغائها الخاصيَّات المتريَّة المنضوية بصمت إلى المفهوم «طبيعي»، تقود حينئذٍ إلى التفكُّر في **شكل** جديد **للمكانية** تكون فيه **الأشكال المكانية** الأساسية ثابتةَ **التطابق**[18] مع التغيُّرات

(18) modulo؛ كلمة لاتينية (م).

الأكثر تحرُّراً من تلك التي تُبقي ثابتةً من غير تبدُّل (invariantes) الصورَ «الطبيعية» التي حُوِّلت إلى نظريّات (théorisées) بواسطة المكان الإقليدي التقليدي. ولكن هذه اللَبْرلَة[19] استُتبعت تماماً بابتداع أمكنة غير إقليدية حيث تكون مفككةً خاصيّةُ الخطوط المتوازية المصوغةُ في المصادرة[20] الخامسة التي أفسحت في المجال لنشوء إمَّا هندسة «مطلقة»، مستقلّة عن صواب أو خطأ هذه المصادرة، وإمَّا لنشوء هندسات لاإقليدية بالتمام، تنقضها بطرق مختلفة. وهكذا نرى كيف أن مرحلةً من التحليل تُحدث تغيُّراً، وإلى حدٍ ما، تدميراً للفكرة «الطبيعية » للشكل المكاني، وكيف أن حركة توليفيَّة (synthétique) مرفَقة تُحِدث إعادةَ تركيبٍ جزئية لمفهوم المكان أو، بكلام أكثر عموميةً، **شكلاً** جديداً **للمكانية**.

2 ـ الجانب المكاني الذي ندعوه استعارةً **بالنسْج**، يخصّ فكرةَ الاستمرار الحدسيَّةَ. إنَّ مَفْهمتَهما[21] التي كانت في الأصل مصدر مفارقات لدى الفلاسفة الأقدمين (les philosophes de l'antiquité)، وتطرّقَ إليها فوق ذلك كثيرون، من بينهم أرسطو، أتاحت بناء نظرية عن موضوع مجرَّد جديد، هو **المجموع** (l'ensemble)، ومن ثمَّ تشكيل مفاهيم توصف بأنها **هندسية لاكميّة** أو **طوبولوجيّة** (topologiques). هنا أيضاً توجد فكرةُ المسافة محيَّدةً، ولكن في اتجاه آخر مختلف تماماً عما هي عليه في الهندسة الإسقاطية. إذ إن الأشياء المتفحَّصة لم يعد لها بالأصل الخاصيات التشكّلية للصور الهندسية. إنها مجموعات منتخَبة لأشياء مُغْفلة، متَّصفة بخاصيات

---

(19) libéralisation؛ أي تحويلها إلى ليبرالية، أو «لَبْرَلة» (م).

(20) postulat؛ المقصود المصادرة رقم 5 في كتاب إقليدس: «**المصادرات**» *Les Postulats*)، والذي ترجم قديماً باسم كتاب «**الأركان**» وكتاب «**العناصر**» (م).

(21) conceptualisation؛ أي تحويلها إلى مفهوم أي إلى تصوُّر ذهنيّ عام (م).

شكلية محض، بمعنى مجرَّد. سنثبت، على سبيل المثال، أن بعض أقسام مجموعة كهذه، مسمَّاة «مجموعات منفتحة» تكون كما لو أنَّ كل اجتماع وكل تقاطُع محدود، هو أيضاً مجموعة منفتحة. إن المجموعة التي تحتويها هي إذاً مزوَّدة ببنية توصف بأنها هندسية لاكميَّة. بين مجموعات كهذه يمكننا أن نحدِّد مطابقات، عنصراً عنصراً، تسمَّى تطبيقات أو وظائف. هذه الوظائف هي التي ستكون أوّلاً محدَّدة أو غير محدَّدة كوظائف متصلة، أمَّا التكميم فيمكنه أن يمتد ليشمل المجموعات بذاتها. إن مجموعات كهذه مزوَّدة بخاصيَّات تمحضها بها بنية هندسةٍ لاكميَّة تُسمَّى إذاً طبيعياً: **أمكنة**. بِمَ تظهر والحالة هذه، الحركةُ التوليفية لإعادة تركيب جزئي، تقوم ببناء أشكال جديدة للمكانية، انطلاقاً من خصائص منعزلة تجريدياً؟

3 ـ المعنى المجرد **للقياس**، الذي هو مضمر في الفكرة «الطبيعية» للمكانية، طَرحَ في السابق لدى اليونانيين مسألةَ القياس المشترك[22]، أي مسألة إمكانية قياس عِظَم، أو خط، أو مساحة، أو حجم، بواسطة عدد صحيح من المرَّات، أو كسرٍ جذري (fraction rationnelle) من المرَّات، بعِظَم من النوع ذاته متخَذاً كوحدة. لقد تمَّ حلّ هذه الصعوبة بالكامل في القرون اللاحقة من طريق بناء نظام الأعداد الحقيقية، إلاً أن هذه الصعوبة عادت للظهور في نهاية القرن التاسع عشر تحت شكل المعنى الذي ينبغي أن نعطيه لقياس هذه الأمكنة المجرَّدة التي هي المجموعات.

ولكنَّ ترابطَ (correlation) قياس صورة مكانية، بأعداد وباعتلام نقاط مكان، ستُجعَل في أول الأمر نظاماً[23]، بدءاً من القرن السابع

(22) la commensurabilité، أو اشتراكية القياس (م).

(23) systématisé، أي تمّ تحويلها إلى نظام (système) (م).

عشر على يد ديكارت خصوصاً. إن النموذج الأصلي للاعتلام، بالنسبة إلى عالِم الرياضيات المعاصر، أُعطي بواسطة المفهوم المجرّد «للمكان الموجَّه»[24]. يؤدي تحليلُ فكرة الاعتلام المجسَّدة إلى اعتبار «المكان» مجموعةَ نقاط، أو أزواجاً مؤلَّفة لها نقطةٌ أصلية، تسمّى «موجِّهات» (vecteurs). هو مجموعة قابلة للوصف بالنسبة المتواطئة لكل موجِّه إزاء مجموعة متميِّزة من الأشياء، تسمَّى قاعدةً أو نظامَ المرجع (le référentiel). كل موجْه للمكان هو في هذه الحال مماثل لتنظيم خطيّ (combinaison linéaire) وحيد للموجِّهات القاعدية، إذ تكون المعامِلات (coefficients) في الوضع الأكثر حدسيَّةً أعداداً، تعمِّم «إحداثيات» (les coordonnés) الاعتلام الديكارتي. إن بنية كهذه خاصة بـ «المكان الموجِّه» نقلت بالتالي فكرة اعتلام نقاط المكان إلى العالم المجرَّد لمجموعة عناصر مسمَّاة «نقاطاً» من طريق المجانسة[25]، وحوَّلت إلى حساب **جبري** (calcul algébrique) بعضَ عمليَّاتِ هندسة.

أمَّا بناءُ مفهومٍ عن قياس مجموعة، فإنَّه يبرز أيضاً كتوضيح قاعدة مجرَّدة لفكرة القياس الخاص بعِظَم مكاني. ويفرد منها الخاصيات الشكلية التي تخدم تالياً تأسيسَ تحديدٍ متحرِّرٍ نظرياً من حدوس المكانية.

إننا نرى بحسب أيّ معنى تظهر للوهلة الأولى لحظةُ التحليل، في موضوع تأسيس مفهوم معاصر للمكان، كعمليَّة تهدف إلى «إلغاء المكانيَّة» (un processus de «déspatialisation»). ولكنَّها، كما رأينا، مترابطة بحركة إعادة تأسيس جزئية على الأقل. في حالة الجانب الأخير الذي يشغلنا، تكون هذه الحركة بديهيةً على وجه خاص

(24) «espace vectorial»؛ والصحيح vectoriel، كما سيرِد لاحقاً (م).
(25) homonymie، المقصود هنا المجانسة باللفظ وحسب (م).

عندما نأخذ بالاعتبار تشكيل المفهوم الحديث **للتنوُّع** (variété). إن فكرة التنوُّع، التي وُلدت من تفكيرٍ حول تعميم فكرة السطح والشروط التي يمكن ضمنَها أن نطبِّق على سطوح معمَّمة كهذه عمليَّاتِ التحليل، إذ إن فكرة التنوُّع تقدِّم نفسها في آخر الأمر كإعادة توحيدٍ صارمة لأشكال المكاني المجرَّدةِ والمنفصلة، التي أطلقتْها نظريةُ الصور، المجبَّرةُ[26] (الهندسة اللاكميَّة الجبرية la topologie algébrique) التي لم نتمكَّن من التحدُّث عنها)، والهندسة اللاكميَّة المجموعية (la topologie ensembliste)، والهندسة التفاضلية (la géométrie différentielle) التي تعمِّم نظريةَ السطوح. على «مكان» كهذا، تمَّ تحديدُ إحداثياتِ اعتلام من طريق تمثيل محليّ «بخرائط» هي أجزاء من مكان مجموعي نموذجيّ الأصلِ أكثر تجريداً، وبصوغ شروط إعادة لصق هذه الخرائط على التنوُّع الكامل.

وهكذا يكون المكان الرياضي الذي نتحدث عنه نتاجاً قيد العمل الدائم لإعداد معانٍ مختلطة في الأصل إلى حدٍ ما، إلاَّ أنها مع ذلك كافية للتنظيم العملي لإدراكنا العالم. بهذا المعنى هو مقولة أرسطية، وهو أيضاً وخصوصاً **موضوع** علمٍ بات مهيمناً. ما هي اليوم علاقته بالجانب المادّي للمكانيّة؟

3 ـ المكان في عِلم العالَم الطبيعي

يظهر المكان في النظريات الكلاسيكية الما بعد النيوتونية للحركة، والتي ينبغي أن تقام عليها الفروع المختلفة لوصف الأشياء الماديّة، كوسط اعتلام مصوَّرٍ بمفهوم مجرَّد لمكان رياضي مختار بطريقة مناسبة. إننا نطالب بالطبع بأن يتيح وصف الحركات صوغَ

(26) algébrisée، أي النظرية التي نقلت الصور من ميدان علم الهندسة إلى علم الجبر (م).

قوانين مستقلة عن اختيار نظام مرجع في هذا المكان، تكون نقاطه مجعولةً كمقادير متغيِّرةِ القيمة[27] بالمتغيِّر الكمّي[28] الذي هو الزمان. إن تصوراً للمكان المادي كهذا التصوُّر، إذ هو واقعي بوجه معقول، تطوَّرَ كثيراً مع ذلك باتجاه تجريدٍ أكبر مع إدخال أمكنة رياضية إضافية (auxiliaires) لم تعد أمكنةَ أشياء، بل أمكنة وظائف تصف الحركة. يمكننا، مثلاً، أن نتمثَّل حركة رقّاص (la pendule) الساعة البسيطة بحسب موقعه، معتلَماً بواسطة زاوية على دائرةَ تذبذب وبرقم على قطعة دائرية (segment) [− v و+ v] تقيس سرعتَها الزاويةَ (vitesse angulaire). المكان المجرَّد المكوَّن بأزواج قيم هذه «المراحلِ» للحركة، له بنيةُ اسطوانة (cylindre). إن الميكَانيكا المسمَّاة تحليلية التي أنشأها لاغرانج[29] (Joseph - Louis Lagrange) تستفيد من هذا النمط من التمثُّل. وإذا دفعنا بالتجريد إلى أبعد، يمكننا حتى أن نتأمل مكاناً، أو بكلام أدق تنوعاً قابلاً للمفاضلة، تكون «نقاطُه» الحركاتِ الافتراضيةَ المختلفة لنظام، المحدَّدة بشروطها الأولية، ويمكننا ردّ الميكانيكا إلى دراسة الخاصيّات «الهندسية» لهذا التنوُّع[30]. ولكن التاريخ اللاحق للمكان المادي يشهد على تجديد قليل التمام الشكلي لهذا المفهوم كما بلَغنا على

(27) paramétrés؛ في الرياضيات paramètres (أو بارامتر، في بعض المعاجم الفرنسية ـ العربية) هو معلَم: مقدار متغيِّر القيمة؛ أو هو ثابتة: كمية معينة تتوقف عليها دالة من المتغيرات المستقلة. مستعملة في هذا النص على وزن اسم المفعول وبالتالي معناه، وهذه الصيغة paramétrés هي من نحت المؤلف وليس لها وجود في معاجم اللغة الفرنسية (م).

(28) la variable؛ متغيِّر كمّي، أو كمية قابلة التغيُّر (م).

(29) جوزيف لويس لاغرانج (1736 - 1813) رياضي وفيزيائي فرنسي. أشهر مؤلفاته كتاب **الميكانيكا التحليلية** (1788) (م).

(30) Jean-Marie Souriau, *Structure des systèmes dynamiques* (Paris: Dunod, 1970).

مشارف هذا القرن الجديد. سوف نقتصر على أن نقدم باقتضاب أحد الجوانب الرئيسة لهذا التجديد، بعلاقته بالنظريات النسبوية (relativiste).

فكرة المكان، كإطار لوصف ظواهر ماديَّة، اختزلها إينشتاين[31] (Albert Einstein) العام 1905 بفكرة نظام مرجِعٍ لمكان موجَّه إقليدي، وإلى قياس للزمن، بالنسبة إلى مراقَبٍ في حالة سكون. في حالة سكون يعني أن نظام المرجِع هذا يحدِّد مكاناً أولياً حيث توصَف حركةُ متحرّكٍ، إذا لم يكن خاضعاً لأيّ قوَّة، بأنها في خط مستقيم وعلى نسق واحد. يثبت مبدأ النسبيَّة الغاليلية ـ النيوتنيَّة (galiléo - newtonien) أن قوانين الحركة يمكن صوغُها بشكل متطابق في معادلات لأنظمة مَراجع متعلِّقة بجمود المادَّة[32]، مسمّاة أيضاً غاليليَّة (galiléen)، التي يتعذَّر تمييزها حركيّاً (cinématiquement) بالنسبة إلى مراقبيها. ولكن ينجم عن نظرية ماكسويل حول الظواهر الكهروحركيَّة (éléctrodynamique)، أنَّ وصف بعض ظواهر التأثير الكهرومغناطيسي (induction électromagnétique) يتوقَّف على السرعة النسبية لأنظمة المَراجع بينما تكون الظواهر المراقَبة متماثلةً. إن فكرة النسبية الصغرى (la relativité restreinte) تقوم على تعديل قواعد تبدُّل قياسات المكان (والزمان) عندما ننتقل من نظام مَراجِع جمود

---

(31) ألبرت إينشتاين (1879 - 1955): فيزيائي ألماني، نال تباعاً الجنسيتين السويسرية والأميركية. تقوم شهرتُه الواسعة على إصداره نظريَّة النسبيَّة في الفيزياء، وهي بالواقع نظريتان: نظرية النسبية الصغرى (عام 1905) وهي التي يشير إليها المؤلف أعلاه وتقوم على فكرة تحوُّل الطاقة إلى كتلة مضروبة بمربَّع سرعة الضوء، ونظرية النسبية العامَّة، أو المعمَّمة، (عام 1916) وتقوم على تغيُّر الكتلة نسبةً إلى مدى اقتراب سرعتها من سرعة الضوء (م).

(32) inertiaux؛ وهي جمع inertial أي متعلّق بـ inertie أي جمود، أو قصور ذاتي، أو عطالة. إلا أن معاجم اللغة الفرنسية تذكر الصفة inertiel وليس inertial (المنقولة عن الإنجليزية)؛ أما النعت inerte، الشائع بالفرنسية، فسنترجمه بلفظة «جامد» منعاً لتعداد الترجمات الممكنة (م).

إلى نظام مَراجع آخر، لإعادة التعادل الفيزيائي والميكانيكي والكهرومغناطيسي، لكل أنظمة الجمود إلى ما كان عليه.

يصل إينشتاين إلى هذه النتيجة أخذاً بالاعتبار سرعة الإشارات الضوئية، التي هي من طبيعة كهرومغناطيسية، الضرورية لجعْل الحوادث الواقعة في نقاط مختلفة من المكان، متزامنةً (synchronisation). إنه يصل بذلك إلى قواعد كان لورنتز[33] (Hendrik Antoon Lorentz) قد اكتشفها قبل ذاك. ولكن الأمر كان بالنسبة إلى لورنتز يتعلّق بقوانين تعديل حقيقية وواقعية لأجسام متحرّكة **بالنسبة إلى أثير** (éther) مفترَض ثابتاً تماماً في الكون، بينما تمَّ تفسيرها على يد إينشتاين بأنها تنظّم القياسات المتناسقة لمراقِبين على جسم في حالة حركة نسبية. تنطوي هذه القواعد، من جهة، على أن نصادر على ثبات سرعة الإشارة الضوئية في نظام مراجع جمود المادة، بصرف النظر عن السرعة النسبية لمصدرها؛ وتنطوي، من جهة أخرى، على أن تكون قياسات المكان مترابطةً ضرورةً مع قياسات الزمان، الانتقال من قياس مكان (وزمان) من نظام مَراجِع غاليلي إلى نظام مراجع آخر تكون سرعته النسبية v، يُدخِل مُعامِلاً هو $\frac{1}{\sqrt[2]{1-\frac{v^2}{c^2}}}$ بحيث تكون c سرعة الضوء ثابتة (invariante). مكان تمثيل الظواهر الفيزيائية يكون حينذاك مكاناً رياضياً ذا أربعة أبعاد، بحيث يكون

(33) هندريك أنطون لورنتز (1853 - 1928) فيزيائي هولندي، مشهور بوضعه النظرية الإلكترونية للمادة، عام 1895. كان أول من أبان أن الأزمنة ذاتها لا تُقاس بالعدد نفسه سواء كان النظام ثابتاً أو كان متحركاً؛ فالزمان والمكان يتقلّصان (قاعدة «تقلّص لورنتز» الشهيرة «la contraction de Lorentz»). هذا الاكتشاف كان في أساس نظرية النسبيّة كما طرحها إينشتاين لاحقاً (م).

للفسحة المتناهيةِ الصغر بين «نقطتين» الشكلُ ذاته الذي لعنصر المسافة في المكان الإقليدي ذي الثلاثة أبعاد، ولكن بحيث يدخل العنصر الرابع الزماني كعظَم متخيَّل. هذه هي القيمة المندمجة بين «نقطتين» لعنصر الفسحة هذا، الذي يؤدي دورَ المسافة في المكان الإقليدي. ينجم عن ذلك، قياساً على مفهوم المكان، قانونُ تركيب السرعات الذي لم يعد ببساطة زيادياً (additive)، واختفاءُ فكرة وجود أثير كنظام مَراجع فيزيائي مطلق.

نرى بأيّ معنى يمكن لهذا المكان النسبوي أن يُدعى، في الآن ذاته، الأكبرَ تجريداً ـ إذ إنه مختزَل **بنظام مراجع** المراقب **وبقانون** انتقال إلى أنظمة مَراجع أخرى ـ والأكثرَ تجسيداً، إذ إن الأمر يتعلّق **بمكان ـ زمان** يكون فيه القياسان غير قابلَين للانفكاك عن بعضهما بعضاً. إنّ طابعه النسبوي يظهر بوضوح في أن انتقاله البسيط من نظام مَراجع إلى نظام مراجع جمود آخر، مع احتفاظه بصوغ قوانين الكهروحركيّة، يمكن أن يبدّل التمثُّل من ظاهرة كهربائية إلى ظاهرة مغناطيسية، جاعلاً بذلك تمييز هذين النوعين من التمثُّل، نسبياً داخل نطاق الكهرومغناطيسية. ولكن هذه النسبية تبدو لإينشتاين غير كافية أيضاً، لجهة بقاء امتياز أنظمة مراجع الجمود من أجل ثبات قوانين الكهروحركيّة، ولجهة أن ظاهرة الجاذبية الأرضية[34] تبقى مستقلة عن تغيُّرات أنظمة المراجع هذه. إنَّ فكرة النسبية العامّة تقوم على إعادة دمج الجاذبية (gravitation) بوصفها منوطة بتغيُّرات **لاغليليّة** (non galiléen) لأنظمة المراجع. يقترح إينشتاين إذ ذاك اعتبارَ الانتقال إلى نظام مراجع منتظم التسارع (uniformément accéléré)، وظهورَ حقل جاذبية، متماثلين فيزيائياً. ينجم عن ذلك بنيانٌ جديد للنموذج

(34) gravité؛ أي ظاهرة الثقل (م).

الرياضي للمكان ـ الزمان، مقتبسٌ عن الأمكنة الريمانية[35] التي ينطوي فيها عنصر الفسحة على مُعامِلاتٍ قابلة للتغيُر مع نقطة المكان، تحدِّد في الآن ذاته «تقوُّسَها» (courbure) هندسياً، وحقلَ جاذبيةٍ فيزيائياً. إنَّه لتحوُّلٌ عميق في مفهوم المكان الذي بات بالتالي وسطاً ممتلئاً بحيث أن مضمونه من الكتلة ومن إشعاع الطاقة، هو الذي يحدِّد شكله. ولكن المكان «المحلِّي» بجوارِ مراقِبٍ، يجب أن يوصف، على الأبعد، بنظام مراجِع خليقٍ بنسبيةٍ بسيطة، أو حتَّى بنظام مراجع إقليدي، في حال كانت للحركات المراقَبة سرعةٌ نسبية يمكن إهمالها قياساً على سرعة الضوء.

النتائج العلمية لاستغلال هذا المكان الجديد، تستدعي ملاحظتين. الملاحظة الأولى هي تطبيق النسبية العامة ـ تطبيقٌ أوحى به إينشتاين نفسه بسرعة فائقة، وعلَّمه ـ على مسألة **علم كونيّات** (cosmologie)، هي مسألة علمية لها تاريخ ولها وصف للكون برمَّته، ولكنَّها محوطة لا محالة بهالةٍ ميتافيزيقية وشِعريَّة. إن المكان، أو بالأحرى المكان ـ الزمان، الذي يشكِّل في هذا المنظور النسبوي، نسيجَ واقعنا المادي ذاته، هل هو لانهائي، أم نهائي ومحدود، أم نهائي ولا محدود؟ تلك هي الأسئلة التي يحاول البشر في زماننا الإجابة عنها بتطبيقهم نظاماً صورياً (formalisme) رياضياً غنياً جداً بالنظريات التي تتطلَّب الكثير من الخيال المُبدع بقدر ما تتطلب الكثير من الحذَر.

الملاحظة الثانية تتعلَّق باحتمالات التحقُّق التجريبي من تصوُّرِ

---

(35) riemanniens؛ نسبةً إلى عالِم الرياضيات الألماني برنارد ريمان (Bernhard Riemann) (1826 - 1866) المشهور بوضعه نظاماً رياضياً غير إقليدي قائماً على مصادرة مكان متقوّس إيجابياً، اعتمده إينشتاين في صوغ نظريته النسبية (م).

للمكان متجذرٍ بالعمق في عالم متخيَّل من التجريدات الرياضية. هذه الاحتمالات موجودة وتمّ استغلالها: وهذا نصر رائع للفكر العقلاني. وقبل أن يطوِّر إينشتاين النسبية الصغرى (la relativité restreinte)، كانت تجارب مايكلسون (Michelson) ومورلي (Morley) (1881 ـ 1887) قد أثبتت مسبقاً إحدى تبعات النظرية: لا نستطيع أن نُظهِر تركيباً من سرعة شعاع ضوئي وسرعة مصدره، ما يناقض بذلك فرضيَّةَ وجود أثير لا يتحرّك البتَّة. إثباتٌ آخر ظهرَ بعد ذاك هو تقليص زمان حياة الجزيئات الفائقة السرعة قياساً على زمان المختبر. أمّا في ما يخص نظرية النسبية العامة، فقد تمَّ التحقُّق من نتائج عديدة لها مدهشةٍ، وبمقدار تقريبي ممتاز: التواء الأشعة الضوئية في حقل الجاذبية الشديدة بجوار الشمس؛ وتفسير الحركة البِدارية[36] لنقطة الرأس[37] لكوكب عطارد التي يتعذَّر استنباطها بالمعادلات النيوتنية (1916).

فكرتنا عن المكان، التي تعرّضت لتبدُّل عميق الأثر في جانبها الرياضي الأكثر تجريداً، وكوسيلة وكموضوع لعلم الفيزياء وهو من أكثر المواضيع غرابة، تجد نفسها أنها تبدلت أيضاً بوصفها معيشة بالوسائل التي بتنا نمتلكها للتنقل من مكان إلى مكان، والتي تزداد فعالية يوماً بعد يوم. لقد اختَزلت التقنيةُ المسافاتِ داخل مكاننا. وها نحن في الآن ذاته في مواقع عديدة، لامادياً إن صحَّ القول، بفضل التلفزيون والإنترنت. وكلمة فضاء تستحضر لنا، بالإضافة إلى ذلك، العبورَ شبه السحري إلى خارج الجوّ الأرضي، لا بل خارج الجاذبية التي يزاولها كوكبنا علينا. هنا بلا شك ثمة تغيُّر «مرهف الحس

(36) précession؛ وهي الحركة التي ترسم شكلاً مخروطياً حول المحور العمودي (م).

(37) le périhélie؛ أقرب نقطة في فلك الكوكب السيَّار إلى الشمس. وكانت تسمَّى في علم الهيئة العربي القديم: الحضيض، أو نقطة الحضيض (م).

للقلب»، مختلف كلياً عن مفهوم المكان كما يراه العلماء. تغيُّر عميق أم سطحي، هذا ما سيُعلمه ربّما القرنُ الجديد لبني البشر. إلاّ أن بإمكاننا، في مطلق الأحوال، أن نتمنّى أن يبقيا مستديمَين، الذوقُ والحاجةُ، إلى أماكن حياة دائمة، على الرغم من سهولة التحرُّك والغربة اللتين ستتعاظمان أكثر بلا شك في أمكنة المستقبل.

الفصل السادس
الزمـــــان

بقلم: جون ر. سيرل (John R. Searle)

I ـ الفلسفة وتاريخها

الزمان هو أحد المواضيع التي عالجها أرسطو في كتاب **الأورغانون**. والحقيقة أن أرسطو لا يقول أشياء مهمة عن الزمان في كتاب **المقولات** وفي كتاب **العبارة** (*De Interpretatione*)، والكثير مما يقوله هو بالمعنى المتداول عند الناس. تحليل فلسفي معاصر جدِّي لمسائل الزمان سيعالج نظريات إينشتاين ـ عن النسبية الصغرى والنسبية العامَّة ـ ونظريات عن مواضيع مثل المفارقة الزمانية. ولكن ينبغي وفقاً لذلك أن نعلم عن النسبية أكثر بكثير ممَّا أعرفه عنها. ولعلِّي قرَّرتُ بالتالي أن أقصرَ مسألة الزمان على شيء أعرفه: **الزمان في علاقته بالفلسفة**. هذا الكتاب يبتغي معالجة موضوعات في الفلسفة في بداية الألفية الثالثة أو، لوصف الأمور بطريقة أكثر دقَّة، مناقشة مسائل فلسفية عند نقطة معينة من الزمان بحيث إن الرقم الذي نستعمله لتحديد السنوات، بحسب التقويم الميلادي، لن يعود يبدأ بالعدد 1، بل بالعدد 2. موضوعنا هو: «أيّ فلسفة للقرن الحادي

والعشرين»؟. ليس باستطاعتي مقاومة إغواء الكلام على وضع خاص للعلاقات التي تقيمها الفلسفة مع الزمان، وبخاصة احتمالاتها المستقبلية أخذاً بالاعتبار حاضرها، وماضياً ليس بعيداً جداً.

إن الفلسفة بوصفها فرعاً معرفياً (discipline)، تقيم علاقاتٍ شديدة الخصوصية مع الزمان. كل المعارف لها تاريخ، وبعض الفروع المعرفية لها علاقة حصرية، أو على الأقل علاقة في المقام الأول، مع التاريخ، مثل: علمَ الحفريات، وعلم الإناسة الطبيعية (anthropologie physique)، وبالطبع حتى التاريخ نفسه. تقيم الفلسفة علاقة خاصّة مع تاريخها ذاته: يبدو أنها لا تستطيع أن تفلت من ماضيها، بالمعنى الذي يمكننا به أن نشتغل بفعالية في الفيزياء أو في الكيمياء من غير أن نهتم بماضيهما.

لماذا للفلسفة هذه العلاقة الخاصة بتاريخها؟ تقدِّم المسائلُ الفلسفية صفاتٍ عديدة تميِّزها عن مسائل فروع المعرفة الأخرى. إنه لمن البديهي تماماً أن معظم فلاسفة الماضي الكبار كأفلاطون أو توما الإكويني (Thomas d'Aquin) كانوا يهتمون بالدرجة الأولى بصوغ رؤية عامة للحياة وللمجتمع، وبأننا لا يمكننا على وجه الخصوص أن نؤسس، بشكل قاطع، حقيقةَ هذا النمطِ من الرؤى العامَّة؛ اهتمامُنا بكثيرين من فلاسفة الماضي الكبار يكون والحالة هذه من المستوى نفسه لاهتمامنا بشخصيات الماضي الأدبية الكبرى. لن أتوسَّع في هذه النقطة.

إن ما يهمُّني هو الصفات المميِّزة للفلسفة بمعنى أكثر ضيقاً وأكثر تقنيةً. ولكن يبدو لي هنا أنه ينبغي أيضاً أن نميِّز بين أربع صفات خاصة للفلسفة:

1 ـ كقاعدة عامة، لا يوجد منهجيّة ممتَحَنة ومعترف بها لحلّ المسائل الفلسفية.

2 ـ تستعمل هذه المسائل أطراً تصوُّريّة[1] واسعة أكثر ممَّا تَستعمل مسائلَ خاصة داخل إطار مرجعي.

3 ـ هذه المسائل الفلسفية هي بالأحرى ذات طبيعة تصوُّريَّة.

4 ـ وهي تمتلك بنية منطقية خاصة سأعمد إلى وصفها.

لنسترجع بسرعة وبالترتيب.

بدءاً، نعرف جيداً أننا لا يمكننا حلّ المسائل الفلسفية كما يمكن أن نقوم بذلك في الفيزياء أو في الرياضيات، أي بقيامنا بتفحُّص الحالات التي تمَّ فيها حلّ المسائل الفلسفية بشكل قاطع. وعندما يجري الأمر على هذا النحو، فسنستخلص أن تلك لم تعد مسألةً فلسفية بل إنها تختص بالعلم، أو بالمنطق، أو بالرياضيات، أو بشيء من النوع ذاته. مثال ذلك سؤال الحياة: «كيف يمكن للمادة الجامدة (inerte) أن تصبح حيَّة؟» هو في زماننا سؤال علمي. ويصعب علينا أن نتصوَّر حيويَّة المماحكة التي كانت تثير الغضبَ زمنَ برغسون (Bergson) بين الفلاسفة والعلماء، الذين هم بدورهم كانوا منقسمين بين حيويِّين (vitalistes) وآليين (mécanistes). ذلك من الأسباب التي من أجلها لا يمكن للفلسفة أن تتخلَّص من تاريخها. وطالما أن مسألة فلسفية لم تجد لها حلاً، فإن تاريخها يبقى دائماً حيّاً.

الصفة الثانية المميّزة للمسائل الفلسفية هي أنها تستعمل أطراً تصوُّرية واسعة جداً، أكثر من استعمالها نقاطاً محدَّدة ضمن إطار معيَّن. وهكذا مثلاً، سؤال «ما سبب داء السرطان؟» هو سؤال علمي، وليس سؤالاً فلسفياً. والسؤال «ما هي طبيعة السببيَّة؟» هو سؤال فلسفي، وليس علمياً.

---

(1) conceptuel؛ أي تختص بالتصوُّر الذهني والمفاهيم العائمة المجرَّدة (م).

الصفة الثالثة: الرهانات الفلسفية هي، بمعنى واسع، «مفهوميّة». إنَّ ما يهمُّنا هو لا أن نحدِّد الأحداث التي تسبِّب أحداثاً أخرى، بقدر ما يهمُّنا أن نحدِّد طبيعة السببيَّة ذاتها. ما هو التحليل الصحيح لمفهوم السببيَّة، ولمفاهيم أخرى مثل «حسَن»، «حقيقي»، «جميل»، «عادل»... إلخ؟ لقد تكلَّمتُ من قبل على مفهوم الوجود وعلى البرهان الأنطولوجي. هاكم مسألة فلسفية على نحو نموذجي. ها هنا سببان يجعلان المسائل الفلسفية غير قادرة على أن تتخلَّص من تاريخها: مسائل الإطار والمسائل التصوُّريَّة هي باستمرار مثيرة للجدل وخاضعة لإعادة التقويم. وكما سبق لي قوله، فإن سبب ذلك أنها لم تجد لها حلاً.

وأخيراً، إن سبب بقاء المسائل الفلسفية هو أكثر بداهة أيضاً عندما نلاحظ أن لها بنية منطقية خاصة، من نمط: إننا متمسّكون بشدَّة بأفكار الفطرة السليمة (le bon sens) مثل: لنا حرية الاختيار (le libre-arbitre)، وإنَّنا واعون. في الآن ذاته، لنا اقتناعات راسخة جداً أيضاً تجعل من المستحيل أن تكون معتقدات الفطرة السليمة هذه حقيقيةً. الشكل المنطقي لمسألتنا الفلسفية العويصة هو الآتي: «لدينا انطباع بأننا لا يمكننا أن نتخلَّى عن القضية **ق**؛ ولكن في الآن ذاته، لا يمكننا أن نجعل **ق** منسجمة مع م، بحيث تجعل م مستحيلاً كما ق». المثل الأكثر شهرة حول هذه المسألة هو مثل حريَّة الاختيار. كيف يكون لنا حرية اختيار مطلقة في عالم كلُّ شيء فيه محتَّم بسببٍ مسبق؟ إلاَّ أنَّ مسائل كثيرة لها البنية ذاتها. في القرون الوسطى كان السؤال الفلسفي الأساسي بلا شك هو الآتي: كيف يمكن للشر أن يوجَد في عالم يرعاه إله صالح كل الصلاح؟ أمثلة أخرى: كيف يمكن للوعي أن يوجد في عالم مصنوع بكامله من مادة لاواعية؟ بعلاقة مع هذا السؤال: كيف يمكن أن يكون هناك قصدية في عالم

من الأشياء الطبيعية الخام، العمياء، الخالية من أيّ معنى؟ أو أيضاً: ماذا يمكننا أن نعرف من عالم لا يمكننا مطلقاً أن نكون فيه واثقين من أننا لسنا نحلم، وأننا لسنا ضحية هلوسة، مخدوعين من عباقرة سيِّئي النيّة، أو لسنا أدمغة في مرطبان[2]؟.

كيف يمكن أن يكون هناك إذاً «تقدُّم» في مسائل مربكة جداً، بحيث إنَّ كل حلّ ينطوي ظاهراً على حلّ تناقضٍ ما؟

للإجابة عن هذا السؤال، فلننظر في التاريخ كيف تمَّ تجاوز بعض هذه المسائل. وكما أشرتُ إلى ذلك سابقاً، فإنَّ مسألة الحياة التي كانت تشغل بال جدودنا إلى حد بعيد، تمَّ أخيراً تجاوزها: ليس لأن الآليين ربحوا والحيويِّين خسروا، بل لأنّنا في هذا الزمن الراهن نمتلك تصوراً عن الآلية أغنى بكثير، ونمتلك في الآن ذاته، تصوراً للحياة مختلفاً كل الاختلاف.

أظن أن أمراً من هذا النوع يحصل في مسألة العلاقة بين الفكر والدماغ. الأبحاث الراهنة في علم أحياء الأعصاب (neurobiologie) تقترح علينا توصيفاً لعمل الدماغ ينطوي على تقرير حول الطريقة التي تقوم بها النتوءات الدماغية (les processus cérébraux) بإحداث الحالات الواعية، وكيف وأين تتحقَّق هذه الحالات في الدماغ.

II ـ عصر الإبستيمولوجيا

أريد أن أحدّد ميزات نقطة خاصة من التاريخ الفكري. لأنَّ تحديدي صفات هذه النقطة يختلف عمَّا هو شائع حالياً، يجب أن أقول بضع كلمات عن العلائق القائمة بين الوضع الحالي للفلسفة

(2) bocal: إناء زجاجي تُحفظ فيه أصناف من الأطعمة كالمربيّات والمخلَّلات وغيرها (م).

والوضع الذي كانت عليه على مدى مئات السنين الأخيرة. في كتب التعليم، تبدأ الفلسفة الحديثة مع أعمال فرانسيس بيكون (Francis Bacon) (1561 ـ 1626) وبوجه أخص مع رينيه ديكارت، في القرن السابع عشر. لا أظن أن ديكارت كان أفضل فيلسوف في الحقبة الحديثة، ولكنَّه كان أكثرهم تأثيراً، لأن عدداً كبيراً من خلفائه لا يقبلون مطلقاً بالأجوبة التي قدَّمها عن الأسئلة التي كان يطرحها، وأنَّه لحدثٌ لافت أنهم كانوا يقبلون أسئلته. إن ديكارت وبيكون ومعاصريهما، أقاموا القائمة بمعنىً ما، بالمسائل المطلوب معالجتها على مدى ثلاثة قرون ونصف القرن من الفلسفة، وذلك بطرحهم مجموعة أسئلة استمرت في الاستحواذ على لبّ خلفائهم. أسئلة مثل «ما العلاقة بين الجسد والروح؟»، «هل من الممكن إقامة المعرفة على أسس راسخة؟»، «ما العلاقة بين تجربتنا الداخلية والعالم الخارجي، التي نفترض بها أنَّ هذه التجارب هي التي تمنحنا المعرفة؟» ـ كل هذه هي أسئلة تستحوذ على بال خلفاء ديكارت. بالنسبة إلى ديكارت كان السؤال الأول الآتي: على أيّ قاعدة صلبة نؤسّس أحكام المعرفة التي نقيمها في ميدان العلوم، والدين، والحس المشترك، والرياضيات... إلخ. السؤال ذاته كان يستحوذ على بال خلفاء ديكارت. لوك، على سبيل المثال، كان مصرّاً على أن السؤال الأول في كتابه **بحث في المعرفة الإنسانية** (*Essai sur l'entendement humain*) هو: «ما طبيعة المعرفة الإنسانية وما مداها (l'étendue)؟». لقد انتهى هيوم إلى شكِّية (un scepticisme) أكثر جذرية أيضاً من تلك التي ما كان لديكارت أن يواجهها يوماً، ولكنه كان يظن أنه بإمكاننا أن نتعايش مع هذه الشكية إذا ما اعتمدنا تصوُّراً طبيعويّاً (naturaliste) تاماً عن أنفسنا وعن العالم. يكفينا، بالنسبة إلى هيوم، أن نقبل حدود معرفتنا، وأن نقرّ بأننا لا نعرف بالحقيقة الشيء الكثير عن ذلك، إلاَّ أننا، أخذاً بالاعتبار عاداتنا الطبيعية، يمكننا أن

نتصرَّف كما لو أننا نعرف الكثير، حتّى ولو كنا عاجزين عن أن نقدِّم إثباتاً للقضايا التي نقيمها عن العالم. قراءة هيوم انتشلت كَنْت من «سُباته الدوغمائي»[3]. لقد قام بجهد بطولي ليتخلَّص من شكيّةِ هيوم، ولكني أظن أن كَنْت فشل بدوره بشكل باهر. ذروة سوء النيَّة بالنسبة إلى فيلسوف هي أن نجعل من أنفسنا مصدرَ العالم وليس العكس. وكَنْت، كما هو معروف، بالمثالية المتعالية، يجعلنا مسؤولين عن الميزات البنيويّة لعالَمٍ قابلٍ للمعرفة. كانت تلك «ثورته الكوبرنيكية» (révolution copernicienne) في الفلسفة.

نقول عادةً إن المسألة الأصعب التي تركها لنا ديكارت هي مسألة جسد ـ روح. ما العلاقة بين الروح والمادَّة. أظن فعلاً، في ما يخص الفلسفة، أن تلك مسألة سهلة إلى حدٍ ما، وسأقدم لها حلاً في ما بعد. بالنسبة إلى علم أحياء الأعصاب، فتلك مسألة لاتزال صعبة، ومازلنا حتى الآن بعيدين عن حلّها. نقطة التقليد الديكارتي التي أُريدُ أن أشدد عليها هي هذه: الخاصية التي تستدعي الانتباه في الحقبة الديكارتية ـ المستمرَّة منذ ثلاثمئة سنة ومازالت، بمعنى ما، حاضرةً في عصرنا ـ هي استحواذ (obsession) الإبستيمولوجيا عليها. ولكن كيف وصلنا بذلك إلى هذا الموقف؟ كيف حصل أننا كنا نتشبّث بأن السؤال المركزي في الفلسفة هو «كيف نعرف؟» إذا ألقينا نظرة على الحياة الفكرية في بداية القرن السابع عشر، أظنُّ أن الإجابة عن هذا السؤال واضحة إلى حدٍ معقول. هذه الحقبة عرفت تزايداً مثيراً لما ندعوه «بالمعرفة العلميَّة». كان يبدو أن هناك، بالإضافة إلى ذلك، نزاعاً بين المعرفة العلمية والإيمان الديني. وكان على الفلسفة أن تتدخَّل بشكل أو بآخر. المسائل الفكرية الأساسية

(3) «le sommeil dogmatique»؛ وهذه العبارة قالها كَنْت نفسه (م).

كانت تدور حول نظام الأحكام على المعرفة العلمية، وحول نظام هذه الأحكام حيال المعتقد الديني. إنّنا لم نعد في هذه الوضعية. في هذه النقطة من الزمان، ليس نظام المعرفة إشكالياً كما كان في القرن السابع عشر. **على العكس من ذلك، الحدثُ المركزي للحياة الفكرية في عصرنا هو أن المعرفة تتزايد.** نحن، بكل بساطة، نعرف من الأشياء أكثر بكثير مما كان يعرفه أجدادنا، والمعرفة تتزايد كل يوم. نتكلم أحياناً بشكل مغلوط على تنامي المعرفة «العلمية». أظن أن ذلك خطأ لأنّه يوحي بوجود فرْق بين المعرفة العلمية وأنواع أخرى من المعرفة. ولكن المعرفة هي المعرفة، وفي الوقت الراهن نمتلك الكثير منها.

أعرف جيّداً أن عدداً من الكتّاب ينتجون أعمالاً، اليوم وفي الأمس القريب، تضع الموضوعيةَ وصحّةَ مزاعمنا الجازمة عن المعرفة، موضعَ اتّهام. أفكّر بشكل خاص بتوماس كُون[4] (Thomas Kuhn)، وبول فايرابند[5] (Paul Feyerabend)، وريتشارد رورتي[6] (Richard Rorty)، وبكل الحركة المعبَّر عنها أحياناً بتسمية «مابعد الحداثة». بصراحة، أجد من الصعب حمْل وجهات النظر هذه على

---

(4) توماس كون (1922 ـ 1996)، باحث أميركي في تاريخ العلوم وفلسفة العلوم. متخصص أصلاً في علم الفيزياء من جامعة هارفرد عام 1943، ودرّس تاريخ العلم فيها. أشهر كتبه: **بنية الثورات العلمية** (1962) (*The Structure of Scientific Revolutions*). يرى كُون أن العلم لا يتطوّر بشكل خطّي بل بثورات متلاحقة بحيث إن طبيعة البحث العلمي في حقل معيّن تتحول بشكل فجائي (م).

(5) بول فايرابند (1924 ـ 1994)؛ فيلسوف نمساوي متخصص بفلسفة العلوم؛ ناقد «العقلانية النقدية» عند كارل بوبر؛ ومهتم بفلسفة فيتغنشتاين. كاتب بالألمانية، وفي سنواته الأخيرة، بالإنجليزية أيضاً (م).

(6) ريتشارد رورتي (1931 ـ 2007) فيلسوف أميركي اهتم بفلسفة اللغة والأخلاق وما بعد الإبستيمولوجيا من وجهة ذرائعية، وما بعد التحليلية. تأثر بفلاسفة عديدين مثل ديوي وهايدغر ونيتشه، وبالمعاصرين له أمثال رولز وكواين وفوكو... (م).

محمل الجدّ. اذهبوا إلى مكتبة جامعية تجدوا بقدر ما تريدون من الكتب المختصَرة (les manuels) ملأى بالمعرفة المختزلة إلى بناها الأساسيَّة المصَوْرَنة (formalisée)، الدقيقة، المعبَّر عنها بلغة الرياضيات، والمبرهن عنها بشكل مطَّرد، حول العالم الواقعي والطريقة التي يعمل بها، في الهندسة، كما في الكيمياء، وعلم الأحياء... إلخ. عندما يأتي ريتشارد رورتي أو الما بعد حداثيون ليقولوا لي إنَّه لا يوجد شيء هو حقيقة موضوعية، أُصبحُ إذ ذاك ميَّالاً إلى أن أُخرج أيَّ كتاب جامعي في الهندسة، وإلى أن أُقدِّم إليهم بعض الأمثلة. لا يمكنكم الإقلاع بسيارتكم، وتشغيل حاسوب، أو المجيء إلى باريس بالطائرة من غير أن تكونوا على وعي حيّ بأنَّ المجموع الكامل للمعرفة الإنسانية الموضوعية والمبرهَنة ببراهين قاطعة قد زاد بشكل مدهش منذ القرن السابع عشر.

إنّ لهذه الأحداث تبعات لا حدَّ لها للطريقة التي يجب على الفلسفة أن تعتمدها، وسأبيِّن بعض هذه التبعات بعد قليل. في الوقت الراهن، أريد أن ألفت إلى ذلك الحضور أينما كان الذي يحظى به الموقعُ الإبستيمولوجي في الممارسة الفلسفية خلال القرون الثلاثة الأخيرة. من الصعب المبالغة بمقدرة المسائل الإبستيميَّة: لقد باتت مركزيةً في عدد كبير من الميادين حيث لا وجود لها مع ذلك، مركزيةً بشكل حقيقي، بل هي بالأحرى محيطيَّة (périphérique) بعيدة من المركز، بالقياس إلى الرهانات. إن ميادين كعلم الأخلاق (l'éthique) والفلسفة السياسية، مثلاً، أصبحا بدورهما مستحوَذان بالمسائل الإبستيمية. قد تتصوَّرون أن السؤال «كيف يمكننا أن نعرف؟» لا متَّسع له في موضوع كعلم الأخلاق؛ ولكن السؤال المركزي لعلم الأخلاق في عصرنا هو فعلاً: «هل يمكن أن نحظى بمعرفة موضوعية في علم الأخلاق؟ كيف يمكننا بلوغ نموذج من اليقين الإبستيمي في أحكامنا

الأخلاقية، كالنموذج الذي من أجله نناضل في أحكامنا العلمية؟». يبدو مُحالاً حتى لآبائنا وأجدادنا من الفلاسفة إمكانُ وجود مسألة في علم الأخلاق، أساسيةٍ أكثر من هذه المسألة. بالنسبة إلى الذين يقبلون التمييز بين «الوقائعي» (factuel) و«العاطفي» (émotif)، بين «الوصفي» (descriptif) و«المعياري» (normatif)، تكون الشكيَّة بالتأكيد حاصل التحليل الفلسفي للخطاب الأخلاقي. إذا اعتمدنا وجهة النظر هذه، تصبح المعرفة الموضوعية مستحيلة في علم الأخلاق لأن القضايا الأخلاقية لا يمكن أن تكون موضوعياً لا صادقة ولا كاذبة. إنَّ انحيازاً إبستيمياً من هذا النوع كان له تأثير في الفلسفة السياسية. السؤال كان الآتي: «كيف يمكن أن نكون على يقين؟ كيف يمكن لأحكامنا السياسية وتأكيداتنا في مجال الواجب السياسي، أن تتمتَّع بموضوعية إبستيمية؟». أظنُّ أن الفشل في جانب كبير من فلسفة الأخلاق، كما الشأن في الفلسفة السياسية قبل رولز (John Rawls)، ناجم عن هذا النموذج نفسه من الشكيَّة. إن نشر جون رولز لكتابه **نظرية العدالة** ثوَّر (révolutionner) الفلسفة السياسية وأعاد إليها حيويَّتها (revitaliser). إن ما هو مُبهرٌ حقاً في ما قام به رولز هو أنّه تقدَّم ببساطة تامَّة متجاهلاً التقليد الشكيّ الكبير حول إمكانية [تأسيس] فلسفة سياسية. لقد أعطى بكل بساطة برهاناً على وجودها، محققاً بالتمام ما كانت الإثباتات الشكيَّة تعتبره مستحيلاً.

ما من مكان يكون فيه هذا الانحياز الإبستيمي أكثر جلاءً مما هو عليه في فلسفة اللغة. المسألة الأساسية بالنسبة إلى فريجه (Frege) لم تكن إبستيمولوجيا الدلالات. إلاَّ أن خلفاءه في القرن العشرين حوَّلوا هذه المسائل حول الدلالات إلى مسائل حول معرفة الدلالات. هذا كان برأيي خطأً كارثياً، ولكنه مستمرّ حتى الآن. ثمة

حركة كبرى في مجال فلسفة اللغة يُعتَبر كواين[7] بلا شك أشهرَ ممثّليها، ترى أن السؤال المركزي هو الآتي: ما نوع البداهة التي يتمتع بها مستمعٌ عندما يُسنِد دلالةً إلى متكلّم بلغةٍ معيَّنة؟ ما نوع البداهة التي أمتلكها أنا عندما تَلَفَّظ أنتَ بكلمة «أرنب» التي تعني بها فعلاً ما أعنيه أنا بكلمة «أرنب»، مثلاً؟ ونعتبر، مرةً أخرى برأيي بطريقة خاطئة، أن الجواب عن هذا السؤال ليس مطلقاً نقطةً إبستيمية من الطريقة التي بها نبتُّ بمسائل الدلالة، بل هو مفتاح فهم طبيعة الدلالة بذاتها. إذ إن الدلالة مجزّأة كلياً بأنواع البداهات التي يمكن أن يحصل عليها المستمعون عمّا يعنيه المتكلّم بكلامه.

إني أُدرك تماماً أن بعض الفلاسفة سيجيبون عن هذا الدليل الذي أطرحه بأن السؤال الإبستيمي يعطينا مسبقاً إجابة عن السؤال الأنطولوجي، وبأن الأحداث المتعلقة بالدلالة هي مؤلفة كلياً من طريق البداهة التي بإمكاننا الحصول عليها من الدلالة. أظن أن وجهة النظر هذه هي أيضاً مغلوطة في دراسة اللغة كما هي مغلوطة في العلوم عموماً: يبدو الأمر كما لو أننا نفترض أن معرفتنا بالفيزياء تكمن بالكامل في معرفة التجارب والقياسات، إذ إننا نستعمل تجارب وقياسات لِنختبر بها (pour tester) معرفتنا بالعالم الطبيعي (le monde physique). وبطريقة مماثلة لهذه الطريقة، أقول إنه لخطأ أيضاً اعتبار الأحداث المختصَّة بالدلالة أحداثاً حول الظروف التي يتلفَّظ فيها الناس بعبارات، إذ إننا نستعمل الظروف التي يتلفظ فيها الناس بعبارات **كعنصر تقويم** لكي نبني أحكاماً على ما الذي يعنونه بكلامهم. أظن أن هذا الانحياز الإبستيمي ليس شيئاً أقل من الخطأ الفلسفي الأكبر في عصرنا.

---

(7) ويلارد فان أورمان كواين (1908 - 2000) (Willard Van Orman Quine) فيلسوف ومنطقي أميركي، ممثّل الوضعانية الجديدة في أميركا (م).

ينبغي عليَّ أن أُثبت هذه النقطة بدقة. إن الفلاسفة يطالبون بالحقيقة. وكما في كل مطالبة بالحقيقة، لابدَّ من براهين وأسباب تُثبت هذه الحقيقة. كما سبق وشرحتُ، هذه المطالبة ليست خاضعة بالتمام لإقامة الدليل الموضوعي كما الأمر في الرياضيات أو العلوم. إلاَّ أننا نسعى جاهدين إلى حقيقة موضوعية ولاشخصية في الفلسفة. ولكن واقع كوننا نطالب بمعرفة تكون صحيحة إبستيمياً، لا يعني أن موضوعنا الأساسي هو الإبستيمولوجيا، وأن الأنشطة المتعددة الخاصة بالأخلاق وبالسياسة وباستعمال اللغة هي مشاريع إبستيمية في الأساس.

بما إني أناقش موضوع علاقة الزمان بالفلسفة، أودّ أن أصوغ نظرية زمانية. أي إن المرحلة التي نتقدَّم فيها راهناً ليست «ما بعد حداثية» بل «مابعد شكيَّة» أو «مابعد إبستيمية». وبما إن فلاسفة مطلع القرن السابع عشر كان بمقدورهم اعتبار وجود نزاع بين الدين والعلم أمراً مقبولاً من غير اعتراض، أودُّ أن اقترح بأننا قادرون في زمننا الراهن على أن نعتبر أمراً مقبولاً وجود مجموعة واسعة من المعرفة الإنسانية. وهذا لا يعني أن الإبستيمولوجيا ستختفي كموضوع فلسفي، بحصر المعنى. أظن، على العكس من ذلك، أن ثمة مجالاً في الفلسفة للألغاز الإبستيمية، ولكني سأضع وجود اعتراض شكيّ على احتمال المعرفة، في الصنف ذاته للاعتراض الشكيّ لزينون[8] (Zénon) على وجود المكان والزمان. مفارقات زينون هي مسائل فلسفية بالغة الفائدة، وأظن أنَّها تمارين بارعة لكلِّ مَن كان يرغب في شحذ ذهنه الفلسفي. ولكن لا أحد يعتقد جدياً بأننا لا يمكن أن

(8) وهو زينون الإيلي (d'Elée) المولود بين 490 و485 ق. م.، تلميذ الفيلسوف برمنيدس، مشهورٌ بمحاولته البرهنة على استحالة الحركة، بسلسلة من المفارقات (م).

نجتاز الحُجرة، وسأقترح بأن نعتمد الموقف نفسه إزاء الشكيَّة بخصوص الدلالات، والأخلاق، والسياسة... إلخ. يوجد بعض الألغاز الممتعة حول الطريقة التي يمكننا بها أن نحدِّد الدلالات وحول طبيعة تحديد الدلالات، إلاَّ أن أحداً لا يعتقد جدياً أن كلمات مثل «أرنب» أو «كلب» وغيرها، ليس لها دلالة محدَّدة.

سوف تلاحظون بأني لم أنقض الشكيَّة. لم أبرهن أنني لستُ دماغاً في مرطبان، مخدوعاً من عبقريٍّ طالح[9]، في حالة حلم، وضحيَّة هلوسة... إلخ. أرتابُ بأن هذه الأشكال من الشكيَّة يمكنها أن تكون موضوعَ نقضٍ مباشر (réfutation frontale). المقاربة الصحيحة هي مقاربة أوستن (John Austin) وفيتغنشتاين (Wittgenstein): إنها تقوم على تبيان أن في صميم الشكيَّة توجد التباساتٌ لسانية. إن حاولتُ أن أنقض الشكيّة، سأستعمل بكل بساطة بعض المناهج اللسانية التي استعملها آخرون قبلي أفضل بكثير ممَّا يمكنني القيام به. الوجه الرئيس لهذه المناقشة هو الآتي: بحمْلهم الشكيَّة على محمل الجدّ، وبمحاولتهم الوصول بهذا المسعى إلى خواتيمه، فتح فيتغنشتاين وفلاسفةٌ لسانيون (linguistiques) آخرون الطريقَ لفلسفة ربَّما ظنَّها فيتنغشتاين (ولكن ليس أوستن) مستحيلة. لقد كان فيتغنشتاين ضد كل تنظير نسقي (théorisation systématique) في الفلسفة؛ كان يعتقد بأننا يجب أن نكتفي بحلّ الألغاز. إني أؤيد فكرة أنَّ فيتغنشتاين، عندما شرع بحلّ الألغاز التي تطرحها الشكيّة ومسائل أخرى، هيَّأ المجال بحقّ لنمط من الفلسفة النظريَّة النسقية بات لها، برأيي، حضور لافت منذ فترة. باختصار، إنني في هذا الموقف أدعو إلى أن ندخُل في حقبة مابعد إبستيمية. وبما أن

---

(9) إشارةٌ إلى ديكارت الذي افترض هذه الإمكانية قبل أن يستبعدها لاحقاً (م).

موضوعنا الأصلي كان **أورغانون** أرسطو، فإني أريد أن أعلن عن وجود تماثُل هنا مع اليونان القديمة. عندما حمل سقراط وأفلاطون الشكيَّة محمل الجدّ، عبّدا الطريق لفلسفة نظرية نسقية مارسها أرسطو من بعدهما. أقترحُ هنا بأن نخرج من الحقبة السقراطية لفيتغنشتاين ولمحلّلين لسانيين آخرين، لنتوّجه صوب حقبة أرسطية قائمة على تنظير نسقي في الفلسفة.

III ـ الفلسفة النسقية المابعد إبستيميّة[10]

ماذا يمكن أن يشبه بالفعل أسلوبٌ أرسطيٌّ نسقي مابعد إبستيمي لفلسفةٍ نظرية؟ إنّ أفضل طريقة لرؤية ما يمكن أن يشبه هذا الأسلوب، تقوم على أن نتفحّص بعض الأمثلة الحاضرة وعلى إجراء إسقاطات. لقد ذكرتُ **نظرية العدالة** لجون رولز. هذه تبدو لي نموذجاً للطريقة التي ينبغي أن نشرع بها في نظرية أخلاقية وسياسية. إن التنظير الذي مارسناه، أوستن وغرايس (Grice) وأنا، مع نظرية أفعال اللغة، يبدو لي أيضاً مثلاً عن التنظير الفلسفي النسقي. ينبغي ألاّ نشغل أنفسنا بمعرفة كيف أن المستمعين يتمكنون من فهم المتكلّمين، فإننا نعتبر ببساطة أمراً مفروغاً منه كونَ المتكلمين والمستمعين يعرفون أن يتبّنوا الفرق بين وعد ووعيد، أو بين أمر واقتراح، ونقوم تالياً بتحليل البنية الفكرية التي تجعل من ذلك أمراً ممكناً. إِن الشكيّة تقوم في دراستها اللغة بالدور ذاته الذي تقوم به في دراسة علم طبقات الأرض (la géologie). يجب أن يكون لدى

(10) philosophie systématique postépistémique؛ على أن تُقرأ عبارة «مابعد إبستيمية» ككلمة واحدة؛ وكتابتها مع خطين فاصلين في وسطها (مابعد الإبستيمية) يعني وحدة الكلمة من جهة، وعدم ضم حروفها إلى بعضها بعضاً من جهة أخرى. ويمكن أيضاً رفع هذين الخطين بعد هذا الإيضاح في الكتابات اللاحقة (م).

علماء طبقات الأرض طريقة لتمييز الصخور البركانية من الصخور الرسوبية (sédimentaires)، ولتمييز ثقوب في سطح الأرض من صفيحات بنائيّة[11]. يجب على فلاسفة اللغة أن يكونوا قادرين على تمييز وعد من وعيد، ويجب أن يكونوا قادرين على حلّ ما يعنيه المتكلّمون بتلفظاتهم، وعلى فك رموزها والبتّ فيها. إلاّ أنَّ موضوع علمهم ليس إبستيمياً.

إنَّ ما ابتغيتُ القيام به من هذه النماذج، هو تفحُّص ثلاثة ميادين من الأبحاث المعاصرة التي تبدو لي ميادين تنطوي على نموذج التنظير الفلسفي النسقي الذي أَعتبرُ الاهتمامَ به إحدى أمنياتي. الأهمّ هو فلسفة الذهن.

1 ـ فلسفة الذهن والعلمُ المعرفي

منذ خمسين سنة، كانت فلسفة اللغة تبدو وكأنها مركز الفلسفة. وبالفعل، عرَّف مايكل دوميت يوماً الفلاسفة التحليليين بأنهم أولئك الذين يعتقدون بأن اللغة تسبق الذهن. ولكن حصلَ شيء مثير للاهتمام في السنوات العشر الأخيرة. فلسفة الذهن أصبحت مركز الفلسفة. وكل أنواع المسائل، مسائل فلسفة اللغة، والإبستيمولوجيا والميتافيزيقا، تبدو الآن في عداد فلسفة الذهن بمعناها الواسع. أظن أننا على مشارف إنتاج ـ أو أننا نقوم فعلاً بإنتاج ـ تطوُّرات نسقية نظريَّة في هذا المجال. مرةً أخرى، منذ خمسين سنة، المسألة في فلسفة الذهن كانت المسألة الشهيرة «جسد ـ روح»، ملحوقة عن قُرب بمسألة «الآخر». إني لا آخذ على محمل الجدّ لا هذه ولا تلك. إليكم «حلّ» مسألة جسد ـ روح: إننا نعرف، وهذا حدث

---

(11) plaques tectoniques: مجموعة التغيُّرات التي تصيب القشرة الأرضية بسبب عوامل في جوف الأرض (م).

عصبي ـ أحيائي (neuro - biologique)، أن كل حالاتنا الذهنية مسبَّبة بنتوءات عصبيَّة أحيائية في الدماغ. ما من سبب على الحقيقة لوضع هذا الحدث موضع شكٍ في هذه المرحلة من تاريخنا الفكري. ونعرف، بالإضافة إلى ذلك، أن حالات ذهنية، مثل إحساسي الآن بألم، تَحدُث على شكل نتوءات في الدماغ. ولاستعمال عبارة أحبُّ استعمالها، أقول إنها «مُنجزَة» («réalisés») في الدماغ. العلاقات التي بها يمكن لنسق أن يكون مصنوعاً من عناصر من مستوىً متدنٍ، وعناصر المستوى المتدنّي يمكن أن تسبّب ميزات ذات مستوى عالٍ ـ هذه الميزات بوصفها نسقاً مركَّباً من هذه العناصر ـ هي متوفرة جداً في الطبيعة. فكِّروا بصلابة هذه الطاولة. سلوك الجزيئات يقدِّم تفسيراً سببياً كاملاً للصلابة؛ ولكن الصلابة ليست جسماً إضافياً، إنَّها ببساطة حالة توجد فيها الجزيئات. وبالطريقة ذاتها، الوعي (la conscience) هو مسبَّب بكامله من سلوك الخلايا العصبية (les neurones)، إلاَّ أن الوعي ليس مادةً أو سائلاً إضافياً، إنه ببساطة حالة يوجد فيها النسق. إني أدرك جيِّداً أن هناك ما يمكن أن يقال أكثر من ذلك، ولكن هذا هو الحل الذي أقترحُه للمسألة التقليدية جسد ـ روح. بعد ذلك، تصبح المسألة مسألةً علمية: كيف تكون بالتمام كمياتٌ هائلة من الدورات المتزامنة (synchronisés) لمنبِّه عصبي (excitation neuronale) في نسقٍ مِهادٍ بصريّ قشري (système thalamocortical) في الدماغ، مسبِّبةً للوعي؟ هذا سؤال لايزال موضع بحثٍ مركَّز. من جهة أخرى، هذه ليست مسألة مستحيلة لأسباب ميتافيزيقية، إنها مسألة يجري العمل عليها كل يوم في هذه الفترة بالذات، في عدد كبير من البلدان. في حال تمَّ حلّ مسألة جسد ـ روح، فإنَّ حقول البحث المفتوحة على العمل النظري في فلسفة الذهن تكون واسعةَ الأرجاء قطعاً.

إن التطوُّر الأهمّ في دراسة الذهن خلال السنوات الثلاثين الأخيرة هو ابتداعُ فرع جديد من المعرفة (discipline): العلوم المعرفية (les sciences cognitives). هذا الفرع فتح للفلسفة ميادين بكاملها من الأبحاث حول إمكانية المعرفة (cognition) الإنسانية بكل أشكالها. إننا الآن في وضع يشبه قليلاً الوضع الذي كان فيه وليام جيمس[12] (William James) منذ قرن: لم يكن يرى جيداً الحدود بين الفلسفة وعلم النفس. أمّا اليوم، فالحدود بين فلسفة الذهن والعلم المعرفي هي التي لم تعد واضحة. الموضوع الأساس للعلم المعرفي هو القصديَّة (l'intentionnalité) بكل أشكالها. وما من شك في أن العلوم المعرفية هي اليوم فرع من المعرفة في وضع انتشار كامل.

إنَّها لمفارقة أن تكون العلوم المعرفية تكوَّنت انطلاقاً من خطأ. ليس في ذلك ما هو محتوم على الخصوص. علوم أخرى كثيرة نشأت انطلاقاً من أخطاء. الكيمياء، مثلاً، تأسست انطلاقاً من الخيمياء (l'alchimie). المكوث في الخطأ يُعيق التقدُّم، يجب عليَّ أن أشدِّد على ذلك أيضاً. الخطأ الأكثر بداهةً الذي قام عليه النموذج الأصلي للعلم المعرفي كان افتراض الدماغ كحاسوب رقمي (un ordinateur numérique)، والذهن كبرنامج معلوماتي (un programme informatique). ثمة طرق عديدة لبرهنة أن ذلك خطأ، إلاَّ أن الأسهل من بينها هو أن نُظهر أنَّ البرنامج المجهَّز على الحاسوب (implémenté) هو محدَّد بكامله بعبارات سيرورات رمزيَّةٍ، أو نحوية تركيبيّةٍ (syntaxique) ـ تكون عموماً معمولةً من 0 ومن 1 ـ

(12) وليام جيمس (1842 ـ 1910) طبيب وفيلسوف أميركي، يعتبر أن الحقيقة، في مختلف الميادين المادية والإنسانية، تقوم على معيارين أساسيَّين هما النجاح والمنفعة (م).

مفترَضةٍ مستقلةً عن فيزياء الدعم (la physique de support)، بمعنى أن أيّ برنامج يمكن أن يكون، من حيث المبدأ، مجهَّزاً للعمل على تنوُّع من الدعائم لا نهاية له. من جهة أخرى، أنواع الذهن (les esprits) تحتوي على أكثر من سياقات 0 (صفر) وسياقات 1. إنَّها تحتوي على أكثر من مسالك تتعلق بتراكيب النحو، إنَّها تحتوي على حالات ذهنية ذات مضمون دلالي (sémantique) - بشكل أفكار (des pensées)، مشاعر... إلخ - تكون، هي، **مسبَّبة** بواسطة نتوءات عصبيَّة أحيائية خاصة كلياً بالدماغ، **ومنجَزة داخل** بنية الدماغ.

لا نزال نتناقش حول هذه المسائل في العلوم المعرفية، بيد أن تغيُّراً في غاية الأهمية يجري حالياً: إننا نبتعد عن النموذج الحاسوبي (computationnel) للذهن كي نصل بذلك إلى تصوُّر أكثر عصبياً - أحيائياً فعلاً. فبقدر ما نفهم شيئاً فشيئاً كيف يعمل الدماغ، يبدو لي أننا سنستبدل قليلاً قليلاً علماً معرفياً حاسوبياً بعلم عصبيٍّ معرفي (une neuroscience cognitive)، وفي الحقيقة، كما سبق لي ذكرُه، هذا التبدُّل هو الآن قيد الحصول.

التطورات الحاصلة في العلم العصبي المعرفي ستُبتَدع بالأحرى من المسائل الفلسفية أكثر ممَّا ستقدّم حلولاً لها. مثال ذلك، بأيّ قدر سيرغمنا فهمٌ متزايدٌ لعمل الدماغ على القيام بإعادة نظر مفاهيمية في معجم الحس المشترك (le sens commun) لكل الناس الذي نصف به السيرورات الذهنية كما تحصل في الفكر (la pensée) والعمل؟

2 - فلسفة المجتمع

لقد ذكرتُ، قبل قليل، رولز وأهميةَ إسهامه في تطوير الفلسفة السياسية. مع ذلك، فالفلسَفة السياسية في تقليدنا الفلسفي تبقى في مستوى مجرَّد جداً. نحن هكذا في موقف حرِج: عندما نتناقش حول

الحقيقة الواقعية (la réalité) السياسية والاجتماعية، سواء أكنَّا نتكلم بألفاظ مجرَّدة جداً عن العدالة الاجتماعية والمنظمات السياسية كالأحزاب أو الدولِ ـ الأمم، أم كنَّا نتكلم بألفاظ المقولات المتداولة في الصحافة، كموظفي الجهاز السياسي العاملين حالياً، والطريقة التي تمَّ بها بلوغهم هذا الموقع. .. إلخ. أعتقد أننا بحاجة إلى ما سأدعوه فلسفة سياسية «لما بين الاثنين». يجب أن نطوِّر مجموعة من المقولات تتيح لنا أن نأخذ في الاعتبار الواقع الاجتماعي بشكل أكثر تجريداً ممَّا تقوم به الصحافة السياسية اليومية، وتتيح لنا، في الآن ذاته، بأن نجيب عن أسئلة نوعية حول وقائع ومؤسسات سياسية نوعية، وهذا ما تعجز عن القيام به الفلسفة السياسية التقليدية. أصحاب الأسماء الكبرى في النظرية الاجتماعية، مثل ماكس فيبر[13] (Max Weber)، بدأوا قبل الآن بتطوير بعض المقولات الضرورية لنمط التحليل الذي أقترحُه .وهكذا نستعمل بسهولة، في أيامنا هذه، المقولات الفيبرية حول «الكاريزما»[14] و«الشرعَنة» (la légitimation). ولكن هذا ليس سوى بداية ما هو، على ما أظن، تحليل ضروري.

ولإعطاء أمثلة دقيقة عن ذلك، يبدو لي أن الحدث السياسي الأكبر في القرن العشرين هو فشل كل أشكال التوتاليتارية ـ للفاشية والشيوعية ـ وبشكل أكثر إثارة للانتباه (spectaculaire)، فشل الاشتراكية الوثوقية (orthodoxe). في منتصف القرن، حُدِّدت الاشتراكيةُ بميزات أربع: المراقبة الاجتماعية لوسائل الانتاج، وإلغاء تراتب الطبقات، وإلغاء

---

(13) ماكس فيبر (1864 - 1920)؛ عالم اجتماع ألماني؛ طبَّق على العلوم الاجتماعية «منهجية فهم» الظاهرة الانسانية من أجل بناء النمط المثالي (Idealis typus) لكل حقبة تاريخية خاصة بمجتمع معيَّن. أشهر كتبه: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** (م).

(14) le charisme؛ معناها الأصلي «هبة لَدُنية» أو «هبة آلهية»؛ إلاَّ أن معناها الشائع هو الصورة المدهشة التي يكتسبها بعض الأشخاص (زعماء سياسيون إجمالاً) في نظر جمهور واسع (م).

التفاوت في الثروات، والتزام الجميع بالإسهام في العمل لرفاهية المجتمع. إن الجهود التي بُذلت من أجل تحقيق اشتراكيةٍ تمَّ تحديدها على هذا النحو، باءت أينما كان بالفشل، وقد تمَّ هجرانها الآن. إني آخذ فعلاً بالحسبان أن الأحزاب السياسية الاشتراكية لاتزال مستمرة في استعمال معجم الاشتراكية، ولكن الميزات التحديدية (définitionnels) الأساسية للاشتراكية تمَّ هجرانها بهدوء. ثمة أمر مثير للاهتمام في وضعنا الفكري الراهن، هو أن ليس لدينا تحليل عن هذا الفشل وحسب، بل لا نمتلك حتى مقولات نظرية ملائمة بغيةَ البحث في فشل الاشتراكية. لقد بدأتُ بمعالجة جوانب اجتماعية في كتابي **بناء الواقع الاجتماعي** (*la construction de la réalité sociale*)، إلاّ أن هذا الكتاب ليس سوى بداية لما أظن أنّه مشروع أكبر بكثير: توصيف أنطولوجية (l'ontologie) الواقع الاجتماعي والمؤسساتي (institutionnelle) بشكلٍ يمكّن من شرح الواقع الموضوعي للعلاقات السياسية. لقد ابتُدعتْ هذه العلاقاتُ على يد المشاركين المنخرطين، وأنطولوجيتها تنطوي على ذاتيّة العاملين (la subjectivité des agents). باختصار، لدينا مع الواقع السياسي والاجتماعي واقعٌ إبستيمي موضوعي مبنيٌّ على قاعدةِ أنطولوجيةٍ ذاتيّة. لقد بدأتُ بالعمل على هذا الموضوع، وأعرف جيداً فلاسفة آخرين مهتمّين أيضاً بهذا المجال، ولكن العمل لايزال في بدايته.

3 ـ الأخلاق والعقل العملي

خلال قسم كبير من القرن العشرين، كانت الأخلاق تحت هيمنة صيغة لتلك المقاربة الإبستيمية، أو لتلك الشكيّة الإبستيمية التي كان لها تأثير في فروع أخرى للفلسفة على مدى قرون. وهكذا كما أُصيبت فلسفة اللغة بإعاقة من طريق الحاجة إلى التعامل مع مستخدمي لغة معيّنة كبحّاثة ملتزمين بالعمل الإبستيمي لمحاولة حلّ ما يقصده متكلّمُ لغةٍ معيّنة، غدت الأخلاق، هي أيضاً، مستحوَذة

بمسألة الموضوعية الإبستيمية. عندما كنتُ طالباً، كان الموضوع الرئيس في الأخلاق هو الآتي: هل يمكن، أو لا يمكن، أن يكون هناك موضوعية في الأخلاق؟ وجهةُ النظر التقليدية في الفلسفة التحليلية كانت أن الموضوعية مستحيلة في الأخلاق، وأنّه لا يمكنكم، بحسب عبارة هيوم، اشتقاقَ «يجب أن يكون» من «يكون». وبالتالي، فالقضايا الأخلاقية لا يمكن أن تكون صحيحة ولا خاطئة، على التمام. وظيفة القضايا الأخلاقية هي أن تعبِّر عن مشاعرنا وآرائنا، وهدفُها أن تؤثِّر في سلوك ما؛ ولكنَّها ليست صحيحة ولا خاطئة، بالمعنى الحرفي. أظن أن العقم والضجر بلا قيد أو شرط اللذين كانا يصدران عن الأخلاق في منتصف القرن، كانا يعودان إلى حد كبير، إلى واقع أن المؤلفين المعنيين لم يكن بمتناولهم فلسفةٌ ملائمة خاصةٌ بالفعل والعقلانية (la rationalité). إن الأخلاق برأيي ليست فرعاً مستقلاً من الفلسفة، بل هي فرع مشتق من اختصاص الفلسفة، أكثر إثارة للاهتمام، يبحث في موضوع العقل العملي والعقلانية. الأسئلة المركزية في هذا الفرع من المعرفة هي الآتية: «ما طبيعة العقلانية عموماً؟» و«ماذا يعني أن يكون لنا عقل للفعل، وأن نمارس الفعل عقلياً بحسب عقلٍ للفعل؟». تقليدنا الملتبس تماماً، حول نظرية القرار واتّخاذ قرار عقلي (rationnel)، التي تغذّي برأيي تصوراً ضيّقاً جداً وغير مطابق للعقلانية، قد شوَّه طبيعة الموضوع. لقد بوشر في هذه الأيام بعمل نسقي في هذا الميدان. هناك جهود عديدة لإعادة النظر بنظريَّة الأمر القطعي (l'impératif catégorique) عند كَنْت. كان كَنْت يعتقد أن طبيعة العقلانية بذاتها تطرح نمطاً معيناً من الضغوط الصورية على ما يمكن أن نحسبه كعقل للفعل مقبولٍ أخلاقياً. لا أظن، من ناحيتي، أن هذه الجهود كانت ناجحة، ولكن ما هو أكثر أهمية من فشلها ونجاحها هو أن الأخلاق بوصفها فرعاً مهماً جداً من الفلسفة ـ محررةً من

استحواذها الإبستيمي للعثور على شكل الموضوعية وعلى الشكية التي لا مفرَّ منها عندما يفشل البحث عن الموضوعية ـ تبدو وكأنها عادت، مرةً أخرى، ممكنةً.

خاتمـــة

لقد قلتُ إني سأعالج علاقة الفلسفة بالزمان. استنتجتُ أن الفلسفة لا يمكنها بالفعل أن تتخلَّص من تاريخها، كما هو الحال مع علوم أخرى. ولكن إنْ كنَّا لا نستطيع التخلُّص من تاريخنا، يمكننا على الأقل أن نتعالى عن أسوأ أخطائه، وأن نتجاوزها. لقد كانت الإبستيمولوجيا، خلال ثلاثة قرون ونصف القرن، في مركز اهتمامات الفلسفة، ونحن نقوم حالياً بالتعالي عن هذا الماضي الإبستيمي في كل ميادين الفلسفة. في طفولتي الفكرية، كان يُقال إن السمة الكبرى للفلسفة المعاصرة كانت التحويل الذي قام به راسل ومور (Moore) وفيتغنشتاين للسؤال: «كيف تعرف؟» إلى: «ماذا تقصد بقولك؟»، وبأنهم غيَّروا الفلسفة بجعلهم فلسفة اللغة مركزَ الفلسفة. هذا صحيح إلى حدٍ ما، إلاَّ أنه ليس سوى خطوة أولى. إن الفلسفة هي اليوم بموقع الذهاب بعيداً إلى ما بعد فلسفة اللغة، وإلى ما بعد تحليل الدلالة التي حَدَّدتْ الفلسفةَ التحليلية على مدى عشرات السنين. إننا الآن، بشكلٍ مفارق، في مرحلةٍ حيث الفلسفة، كما تُقدِّمها الصحفُ واسعة الانتشار أو المختصراتُ الصحافية، ما زالت أيضاً شكيَّة ونسبويَّة وإبستيمية. يكفي أن تقرأوا المناقشات حول الفلسفة الذارئعية (la pragmatique)، ومابعد الحداثة... إلخ، حتى تأخذوا انطباعاً بأنَّ في كل علم، وليس في الفلسفة فقط، تكون الحقيقة الموضوعية النسقية مستحيلة. الجميع يعرفون أن الميزة الكبرى لعصرنا هي تنامي المعرفة. لا أرى سبباً في ألاَّ تنمو المعرفة، على هذا النحو، في الفلسفة.

الفصل السابع

الوضـــع[1]

بقلم: جوسلان بنوا (Jocelyn Benoist)

ليس الوضع بالتأكيد أكثر المقولات شعبيَّةً. عندما نرى الإلمَ يُرجعه أرسطو (واقع كون المرء جالساً أو مضطجعاً، مثلاً، أي بعبارة أخرى: **وِضعة الجسم** (la posture))، يبدو من الصعب أن نجعل منه إحدى ميزات الكائن ذاته. وحتى ما استطاع الأسطاجيري[2] أن يقصده بذلك - واقع أنّه اختاره «كمقولة» - يبدو ملغَّزاً إلى حدٍ ما. ماذا يمكن لهذا المفهوم أن يفيده فعلاً؟ لماذا إضفاء الصبغة الأنطولوجية[3] على واقعِ كون سقراط جالساً أو واقفاً،

---

(1) أشكر فريدريك باتراس (Frédéric Patras)، وميشال بيتبول (Michel Bitbol) وساندرا لوجييه (Sandra Laugier)، الذين ساعدتني مناقشتُهم في أن أرتِّب أفكاري حول هذا الموضوع (حاشية للمؤلف).

(2) le Stagirite؛ أي أرسطو المولود في مدينة اسطاجيرا (Stagire) من أعمال مقدونيا في بلاد اليونان (م).

(3) ontologiser؛ فعل منحوت من عبارة ontologie اليونانية الأصل، ويُقصد بها إضفاء الصبغة الأنطولوجية. وترجمتها (أو تعريبها) بكلمة واحدة متعذر نظراً إلى غياب مقابل لها دقيق ومتفق عليه باللغة العربية (المراجع).

وتحويل ذلك إلى ميزة ماهويَّة (essentiel)؟ إذا كان يعود للفيلسوف، وللفيلسوف وحده بحسب ظن أرسطو، بأن يتساءَل عمَّا إذا ما كان **سقراط وسقراط جالساً** هما متطابقَين، فيتكوَّن لدينا شعور بأن ذلك تمَّ بالضبط من أجل تمييز الجوهري من العرَضي: إنه لأمرٌ مُضافٌ إلى سقراط أن يكون جالساً، واقفاً أو مضطجعاً، فذلك لا يغيِّر شيئاً من طبيعة كونه سقراط. والحال أن أرسطو هنا يجعل من تحديداتٍ كهذه، مقولةً: هي الوضع (Keisthai)(4). هنا ثمة شيء مستغرب، ويبقى بلا شك قليل المعقولية بالنسبة إلى حساسيَّتنا الحديثة.

مع ذلك، فإذا كان الوضع، وهو مقولةٌ صغرى، يتألَّق بغيابه في إعادة كتابة لائحة المقولات الأرسطية التي تمثِّلها اللائحة التي أعدَّها كَنْت في نهاية القرن الثامن عشر في كتابه **نقد العقل الخالص**، فحاصل الكلام أنه من المحتمل كفايةً أن يُدرَج، على العكس من ذلك، في مرتبة جيِّدة في إعادة كتابةٍ راهنة لهذه اللائحة. لقد عرف مفهومُ الوضع في القرن العشرين نجاحاً جديداً، وليس لنا إلاَّ أن نُدهَش لحضوره القوي في جهات الفكر المعاصر الأربع ـ فلنفكِّرْ بمجالات متباعدة جداً عن بعضها بعضاً كالميكانيكا الكوانتية أو علم اجتماع معيَّن يفكِّر بعبارات «الحقل» و«الفضاء» الاجتماعي.

في اللغة الفرنسية العادية، كلمة «position» لها معانٍ عديدة يجب أخذها اليوم بكل تأكيد بعين الاعتبار بغيةَ إعادة تهيئة «مقولة» احتمالية تحمل الاسم عينه.

الوضع هو، بالمعنى الذي ورثناه عن أرسطو، **الوِضعة** (la posture)، **الوِقفة** (l'attitude) التي نكون فيها، هذا أوّلاً، ولكن ليس

(4) هي الكلمة اليونانية الدالة على الوضع، عند أرسطو، ولكن مكتوبة بأحرف لاتينية (م).

حصرياً بلا شك، بمعنى طبيعي (physique)، جسدي، هو معنى هيئة (la disposition) الجسد بوصفه قائماً في مكان معيّن وعلى هذا الشكل الخارجي (la configuration) أو ذاك. إنَّ معرفة ما إذا كان بإمكاننا تعميم تحديد كهذا وتطبيقه على شيء آخر غير الكائنات الحيَّة، هي بذاتها مسألة بالغة الأهمية: هل هناك، مثلاً، لجُزَيئةٍ (une molécule) حالةٌ مماثلةٌ لحالةِ أن تكون جالساً أو مضطجعاً ـ يمكننا أن نفكِّر مثلاً ببعض ظواهرَ شيراليةٍ[5] حيث ذلك له معنى في أن نميِّز من أجلها واقعَ أن يكون متَّجهاً صوب اليسار أو صوب اليمين، ولكن هل هذا معادِل (un équivalent) جيِّد؟ أو أنَّ امتداداً كهذا لن يكون قابلاً للإدراك إلاَّ مجازيّاً؟

هناك معنى ثانٍ لكلمة وضْع يُطبَّق مؤكداً على الكائنات غير الحيَّة بقدر ما يطبَّق على أن نعتبر هذه الكائنات الحيَّة ظاهراً وببساطة

---

(5) chiralité؛ صيغة اسمية مشتقة من صفة chiral المشتقَّة أصلاً من كلمة cherios (χε'ριος) اليونانية، وتعني اليد. وchiralité (التي يبدو أنها مقتبسة عن الإنجليزية (chirality) تعني الخاصيَّة لدى بعض الجزَيئات (molécules) في ألاَّ تكون متراكبة، أو قابلة للتراكُب، (superposables) بشكل متطابق، الواحدة فوق الأخرى، طبقاً لصورتها في المرآة المسطَّحة؛ فاليد اليسرى، مثلاً، كيفما قُلبت، لا تصبح صورتها في المرآة صورةَ يدٍ يمنى. اليد اليسرى إذاً هي chirale، واليد اليمنى أيضاً بالتأكيد. مثال ذلك الحروف اللاتينية الآتية في المرآة: C,R,P,F,B؛ بينما الحروف اللاتينية الآتية في المرآة: T,M,O,H,A هي غير شيرالية - non chirales أي إنها تحتفظ بصورتها ذاتها في المرآة (المسطَّحة).

يمكن تعريب chiralité بعبارة «عدم تطابُق التراكُب» في الصورة المرئية؛ وهي عبارة طويلة، وهي بذلك تخالف قاعدة أساسية في الترجمة وهي ترجمة العبارة المفردة بعبارة مفردة، بخاصةٍ إذا كانت العبارة الأصلية غير مركبَّة من مصدرين مندمجَين (يونانيين، أو لاتينيين في الأغلب، مثل psychologie = علم النفس). في هذه الحالة نقترح ترجمة chiralité (غير الموجودة حتى الآن في سائر معاجم اللغة الفرنسية أو اللغات الأوروبية وغيرها، والمعاجم العلمية أيضاً، إلاَّ أنه على الأرجح في بعض المعاجم العلمية المتخصِّصة في بعض علوم الطبيعة (الحديثة جداً؟) بعبارة «شيرالية»، بالصيغة الاسمية، وشيرالي وشيرالية بالصيغة النعتية (وبلفظها الفرنسي والإنجليزي: «شيرالية»، وليس على الطريقة اليونانية: «خيرالية») (م).

كائناتٍ غير حيَّة، وربَّما أكثر ممَّا يطبَّق على الكائنات الحيَّة، باستثناء اتخاذه أيضاً شكلاً مجازياً. يتعلق الأمر بالوضع المكاني بوصفه **موقعاً** (situation)، **موضَعة** (localisation): وضْعُ مركبٍ أو طائرة، الوضع الذي نبحث عنه على الخرائط. إن معنى الوضع هو إذاً المعنى الذي يبدو أنه يجيب طبيعياً عن السؤال: «أين هو هذا؟».

من وجهة نظر تاريخ الأنطولوجيا (l'ontologie)، هذا المعنى، الذي هو بالتأكيد الأكثر شيوعاً اليوم (إذ يرِد في الموضع الأوَّل بمعاجم اللغة)، يثير، مع ذلك، مسألة مباشرة: ألا يخلط ما بين الوضع **والمكان** (le lieu) الذي جُعِل مقولةً على يد أرسطو على الأقل؟ والمكان يؤدي، تقليداً، دور الجواب عن السؤال: **أين؟**

إذاً المعنى الأكثر شيوعاً لكلمة «وضع» اليوم سيردُّنا فعلاً إلى «مقولة» بالمعنى المعروف للعبارة، ولكن ليس بالمعنى الذي نترجمه (عن اليونانية Keisthai) بكلمة «وضْع» (position) في المصطلح الأرسطي. هذا الانتقال[6] لا يتمّ من غير إثارة مسائل عديدة ليست تاريخية وحسب. المسألة التي تبرز في الأغلب بشكل مباشر، والتي لم تفلت من جهة أخرى من شرَّاح أرسطو المدرسيِّين (scolastiques) في القرون الوسطى، هي مسألة انحلال احتماليّ للمعنى الأوَّل للكلمة في المعنى الثاني[7]. إنَّ الوضع بمعنى الوِضعة أليس نتيجةً للمكانيّة ليس إلاَّ، قابلةً للتحليل وللاختزال إلى تحديد وضع بالمعنى الثاني للكلمة، واليوم هو أكثر شيوعاً بهذا المعنى؟

هذا ليس مؤكداً كلياً، إذ يوجد، كما لاحظ ذلك دنس

---

(6) المقصود انتقال معنى كلمة «وضع» (م).

(7) المعنى الأوَّل لكلمة **وضع**، في النص أعلاه، هو الوِضْعة والموقف (الجسدي)، بينما المعنى الثاني لها هو الموضَعة والموقع (المكاني) (م).

سكوت[8]، مقياس (une échelle) يظهر عليه وحده الوضع بالمعنى الأوّل للعبارة، أي الوقفة، الوضعة. جزيئات الإنسان الجالس موزّعةً بحسب نظام معيّن، ووضعٍ معيّن بالمعنى الثاني، ولكنّها ليست لهذا السبب جالسة. وحده الإنسان هو جالس؛ وعلى مستواه يظهر - **في هذا المثَل** - شيء شبيه بالوضع بالمعنى الأول للعبارة، الذي يبدو بالتالي كشيء متميِّز عن الوضع بالمعنى الثاني.

نعود دائماً إلى المسرح الأصلي لحوار **فاذن**[9] لأفلاطون الذي اقتبس منه أرسطو مؤكداً ضرورة مقولته الخاصة للوضع، المستغرَبة جداً من قِبَلنا. سقراط جالس، سقراط واقف، هل يختزل هذا مجرَّد تشابك عضَلات وعِظام ومفاصل، منسَّقة ببساطة بشكل أو بآخر؟

في الحقيقة سنُغوى فعلاً للإثبات، ضد أفلاطون، أن ذلك، أجل، صحيح إلى حدٍ ما. بعض جلسات التمارين العضلية (musculation)، مثلاً، ستُعلِمنا فعلاً أن جسمنا هو كالآلة.

تبقى تلك البداهة بأن ليست العظام ولا المفاصل ولا العضلات هي التي تكون «جالسة». تبقى مسألة **المستوى** الذي، قياساً إلى حدّه، يكون لذلك معنى أن نقول إن «**ذلك**» جالس، واقف أو مضطجع.

إذا كان لابدَّ فعلاً من أن نكتب، ضد أفلاطون، بمعنى سببيّ (ولكن بضعف سببي، إذ من هذه العضلات ومن هذه العظام، في حال لم تُصَب بتلَفٍ كبير، يمكننا أن نصنع شيئاً آخر) أن «بسبب أنَّ جسمي مؤلَّف من عظام وعضلات» «أنا الآن جالس هنا» (**فاذن**،

---

(8) دنس سكوت (1270 ـ 1308م) فيلسوف اسكوتلندي. انظر شرحه لكتاب:
Aristote, *Métaphsique*, V, quaestio 5-6, pp. 101-102.

(9) le Phédon؛ وهذا التعريب، فاذن، هو الذي كان معروفاً في الفلسفة العربية القديمة وليس «فيدون» (م).

98ج)، بمعنى أني، من دون هذه العظام والعضلات، سأكون فعلاً غير مهيأ لأن أكون جالساً، بحيث إنَّ «يكون ـ جالساً» لا معنى له إلاّ بالنسبة إلى كائنٍ له عظامٌ وعضلات، ويكون سوياً بشكل ما، يبقى أنّ واقع أن يكون هناك عظام وعضلات لن يكون كافياً البتَّة كي نقيم حساباً للـ «يكون ـ جالساً»، في نوعيَّته **وفي المستوى الخاص حيث يظهر**، بمواجهته لوقفات أخرى ـ تكون هي بذاتها «وِقفات»[10]، لا عمليَّات جمع قِطَع (montages)، لإقامة تركيبة صالحة للعمل وحسب.

إن صناعةَ آلةِ (la machinerie) جسمِنا، بذاتها، تبدو قابلةً للتكيُّف مع تأليفات[11] بين عناصر جسمنا لا حصر لها، أو أقلّه قابلة لعدد كبير منها ـ على قياس عدد العظام والعضلات والمفاصل التي لنا، حتى بدا كثيرٌ منها طبيعياً إلى حدٍ قليل، ومرهقاً ومؤلماً. عندما نفسِّر تشريحيّاً (anatomiquement) بحسب أيّ تشكُّلٍ (configuration) مكاني ينبغي أن توجد القطع المؤلّفة للإنسان الجالس، ننطلق، من وجهة نظر آلية التي هي وجهة نظر المهندس، من انتقاء تشكُّلٍ ليس فيه ما هو جدير بالملاحظة من وجهة نظر فيزيائية محض. إذا انتقيناه فلأنه يوافق وقفةً معيَّنة، مكوِّنةً للحياة اليومية: واقع أن يكون المرء جالساً ـ بمقابل واقع أن يكون مضطجعاً، مثلاً. ولكن، عندما نقول ذلك، نكون قد خرجنا الآن من سجل «التشكلات» تحديداً، ومن الوضع بحسب المعنى الثاني للكلمة، الذي تنحصر مهمّته بوضع الأشياء في أمكنة (purement spatialisant). لقد أقررنا بمشروعيةٍ ما للوضع بالمعنى الأوّل للعبارة، كدائرة أنطولوجية لتفسيرها، وأقلّه تأويلها. لقد أصبح بإمكاننا تماماً أن نطابق على هذا الوضع بالمعنى

(10) attitudes؛ واللفظة تُترجم في سياق آخر، «بموقف» (م).

(11) combinaisons، المقصود تأليفات بين عناصر الجسم الحيّ (م).

الأول (أن يكون جالساً) وضعاً معيَّناً، أو نموذجاً معيناً من الوضع بالمعنى الثاني ـ لا يوجد، بدنياً وتكنولوجيّاً، عدد ضخم من الأجوبة عن السؤال كيف يكون الجلوس، بالنسبة إلى جسم بشري سليم البنية في العادة.

هكذا، فإن أفلاطون، لتعذُّره عن إعطاء جواب يمكن أن يُقنعنا ـ لا نرى بمَ يفرض اللجوء إلى «النفس» ذاته هنا، ويبدو حتى من الأهمية بمكان أن نحاول، على العكس من ذلك، أن نطوِّر أنطولوجية للوضع قادرةً على أن تتخلّص من مرجعية كهذه، في بداية تاريخ هذه المقولة، طرَحَ في ذلك الحين مسألتَها بشكل تام: مسألة لااختزاليتها (irréductibilité) وغرابة طريقتها في أن تجعل لذاتها معنى، نوعاً ما بحدث طارئ في العالم الطبيعي، ولكن بحسب عمل لا يظهر فيه مختزَلاً بشكل قطعي. في عالم طبيعي محض ـ أي مُعتبَرٍ من وجهة نظر طبيعية محض، إذ إن الخطأ في تحويل المسائل وحلولِها إلى مواقف أفلاطونية قائمٌ على المَيل لجعل الفرْق في وجهات النظر فرقاً في دوائر الكائن (وليس فقط فرقاً في المقولات، بالتأكيد) ـ لا يوجد كائنات جالسة، مضطجعة أو واقفة. ولكن، سنضيف، أن مَن يكونون من هؤلاء جالسين أو واقفين أو مضطجعين، يكونون مع ذلك جالسين أو واقفين أو مضطجعين فعلاً في عالم «طبيعي محض» ـ برأينا، ما من عالَم آخر غير هذا. المسألة برمَّتها هي مسألة مستوى ظهور كمسألة شيءٍ ما كالوضع، على خلفية العالم الطبيعي. فداخل هذا التوتر ـ المثبَت على خاصيةٍ تابعةٍ ظاهراً، لخصائص آلية محض، وفي الآن ذاته غير مختزَلة بها، بعبارات معنى ومستوى تقييم الظواهر ـ يمكن أن تتطوَّر اليوم إلى أنطولوجية وضع (ontologie de la position)، جواباً عن تحدِّي أفلاطون (أي أن نختار بين سقراط الحقيقي الذي هو جالس أو واقف، وعظامِه التي ليست جالسة، كما لو أنَّ خياراً كهذا ممكن).

قبل العودة إلى معنى احتمالي لمشروع كهذا، فلنحتفظ فقط في الوقت الحاضر بالتباعد اليقيني الذي تعمَّق بهذه التحاليل بين المعنَيين الأوَّلين للوضع اللذين قمنا بتحديدهما.

كان يمكن أن يكون هذا التباعد أكبر أيضاً، لو قبِلْنا بأن الوضع بحسب المعنى الأوَّل (أي «الوِضعة») يمكن أن يتخلَّص من الدلالة الإيحائية للمكان التي يبدو أن الأمثلة المختارة تضفيها عليه كنماذج أولى له. ألا يمكننا أن نتصوَّر «وضعاتٍ» أخرى غير تلك التي تقتضي أن نكون جالسين أو مضطجعين، وضعاتٍ لا تنطوي على الجسد، أو على الأقل لا تنطوي عليه مباشرةً (على المستوى الذي يكون لها فيه معنى) بوصفه شيئاً مكانياً؟ يمكن أن نفكِّر هنا بما سمَّاه لوك **وضعات ذهنيَّة**[12]. ألا يمكن للفكر بذاته (على افتراض أنَّ شيئاً كهذا له وجود) أن تكون له أوضاعه؟ يبدو وكأننا هنا نتخلَّص من المحدِّد المكاني المرتبط بالمعنى الثاني، الشائع، «للوضع». ولكن ألسنا، دوماً وأيضاً، في سجلّ المجاز، المكاني بامتياز في مرجعيَّاته وفي مبدئه ذاته (الاسقاط (la projection)، الإزاحة (le déplacement))؟

لنتركْ هذا جانباً في الوقت الحاضر. لابدَّ لنا من تتبُّع مسيرنا لمختلف معاني كلمة «وضع»، والعودة الآن إلى المعنى الثاني، الذي عالجنا صعوباته وتخلَّصنا منها بسرعة، أي إلى باعث الصعوبات التي أثارها المعنى الأول في لااختزاليته به أو عدمها. هل حقيقة، هذا المعنى الثاني واضح إلى هذا الحد؟ وماذا نقول عن علاقته بمقولة الموضِع (le lieu) و/أو المكان (l'espace) (التي هي بذاتها في غاية الصعوبة حتَّى استحالة تحديد معنى هاتين العبارتين الأخيرتين بدقة

---

(12) «postures mentales»؛ وواردة أيضاً في النص باللغة الإنجليزية (postures of mind) (م).

تامة، تاريخياً ومفهومياً (conceptuellement))، التي يمكن أن يتبدّى أنه يجيب عن سؤالها، بشكل استباقي (préjudiciel) لمختصر لائحتنا الحديثة [الخاصة] بالمقولات؟ هل من الممكن تجديد الأرسطية من غير المزج بين هاتين المقولتين التي ميّزهما أرسطو: الوضع (ولكن بالمعنى الحديث لكلمة «موقع» (situation)، موضَعة (localisation) والموضِع (le lieu)).

صعوبات جمّة تزدحم هنا، لها علاقة أوّلاً بما يمكن لأرسطو نفسه أن يقصد بكلمة موضِع[13]، ولا يمكننا الدخول فيها[14]. فلنركّز اهتمامنا بالأحرى على التباسات الفكرة الحديثة للوضع بمعنى موضعة، «موقع».

إن كان لابدَّ من أن نفهم موضع (lieu) بمعنى «مكان» (espace) (وهذا سيكون خطأً، بطبيعة الحال، من وجهة نظر أرسطية محض)، «فالوضع» (position) بالمعنى الثاني للموقع، المعنى الحديث له، كما بالمعنى الأول، لا يلتبس بالتأكيد مع هذا المعنى. وبالمعنى الثاني، الحديث، أي الموقع، يبدو الوضع أنّه **يفترض** مكاناً: إنّه وضعٌ **في** مكان. تلك هي، على الأقل، الحالة حيث الوضع هو بالمعنى الفعلي وليس المجازي للكلمة؛ وحيث لا يكون الأمر كذلك، فإن ذلك يكون بوفرةٍ بمقتضى الذرائع المجازيّة لموضَعَةٍ[15] من هذا النوع. ننتقل

---

(13) المقصود هنا «المكان» الذي هو مقولة، وبهذه العبارة عرفته الفلسفةُ العربية (م).

(14) في هذه الصعوبات (م).

(15) spatialisation، أي جعْل الأشياء والأفكار تتعلّق بالموضع أو المكان espace. كان يمكن تعريبها بـ «تمكين» (المشتقة من مكان) لو أن معنى هذه اللفظة المنحوتة لا يلتبس مع أحد مشتقات فعل أمكن! وهذه العبارة هي في اللغة الفرنسية منحوتة وحديثة العهد إذ يعود أول استعمال لها فيها إلى العام 1927 ميلادية. وعلى الأرجح بغية تفسير أحد جوانب نظرية النسبيّة في موضَعة الزمان (la spatilisation du temps). وللتذكير: الموضَعة (بالضاد المفتوحة) = spatialisation؛ الموضِعة (بالضاد المكسورة) = localisation (م).

إذاً ببساطة من مكان بالمعنى الواقعي للكلمة («المكان») إلى مكان رمزي («مكان وجهات النظر»، مثلاً). ولكن، في الأساس، لا يبدو أنَّ هناك وضعاً إلاَّ على قاعدة موضَعة، **وفي** المكان، الذي يكون محدَّداً فيها. هذا يعني أن الوضع يتدخَّل تحت شرط المكان، كتحديدٍ يظهر فيه، وفيه وحده، ولكنَّه ليس المكان بذاته البتة. إنَّه لأوَّل وهلة ما يحدِّد إدراجَ (insertion) الشيء، أو إدراج الكائن أو المسير، في مكان، واقعي أو رمزي، أو إنها بالأحرى، عدا عن ذلك، هي هذا التحديدُ بذاته. خارج هذه الخصائص للشيء، يبقى له أن يكون قائماً في هذا الموضع أو ذاك من المكان: أي وضعُه. هذا الوضع يصاحبه ليس أقل بالضرورة من كل خصائصه الباطنة، والداخلية أو الخارجية، الناشئة عن علاقته بأشياء أخرى، ولكنَّه ليس قابلاً للاختزال لا إلى هذه الخصائص، ولا إلى تلك. علاوةً على واقع كون الشيء أحمرَ أو أصفر (الكيفية)، كونه أكبر أو أصغر من شيء آخر (الإضافة)، يعود حتماً للشيء أيضاً أن يكون قائماً في هذا الموضع (endroit) أو ذاك.

إنَّ تحديداً كهذا يمكن أن يبدو أنَّه **جماليٌّ محض**، وأن يتعلَّق بلا قيد أو شرط بهذا الشكل من حساسيَّتنا (sensibilité) الذي هو المكان. القول كيف يكون الشيء قائماً في المكان، يعني أن نقول كيف ندركه بحواسنا في المكان. بهذه الصفة بالذات سَحَبَ كَنْت الوضع، بكل تأكيد، من لائحة المقولات: سيُحوِّل الوضعُ إلى حساب علم حواسّ متعاليةٍ (une esthétique transcendantale) تأخذ الأشياء بالاعتبار بوصفها مطابِقةً لشروط حساسيَّتنا (وليس لشروط إدراكنا العقلي (l'entendement) وحده). إن الأشياء بوصفها خاضعة لهذا الشرط الحسيّ الشامل للظهور (de l'apparaître) الذي هو المكان، هي دائماً مموضَعة، وعلاوةً على خصائصها الداخلية والخارجية، لها وضع خاص بها.

يوجد الكثير من الافتراضات المسبَقة في ذلك، وعلى الخصوص الافتراض القائل إنَّه لا يمكننا إعطاء معالجة مفهوميَّة محض للموضع (lieu) في المكان وللمكانية عموماً، بوصفه بنيةً يكون للأشياء وضع فيها. ولكننا سنرى أن معالجة كهذه هي موجودةٌ إلى حدٍ ما: إنَّها تلك التي تقترحها الهندسة الطوبولوجية أو اللاكميَّة.

ولكن فلْندعْ ذلك في الوقت الحاضر. لن ندخل هنا في سجال حول طبيعة المكان، أمَّا المسألة التي أُثيرت بتحديد الوضع «كوضع في المكان» ستبدو لنا، على كل حال، من نوع آخر. فكرة الوضع، في هذا الاستعمال، تقترب فعلاً بطريقة خطيرة من فكرة **الموضع**، هنا أيضاً بكل تأكيد ليس تماماً بالمعنى الذي قصده أرسطو (الذي يتضمن على الأرجح ارتباطاً أكثر عمقاً بين «الموضِعة» المطلوبة وطبيعة الشيء بذاتها، في غياب تصُور حقيقي، حيادي، للمكان)، بل بالمعنى الذي اكتسبتْه هذه الكلمة اليوم. إذا كان الوضع يوافق «أين» هو الشيء، فهذا بالضبط موضِعُه. لا نرى بالتالي فائدة من أن نضيف مرة أخرى مقولةً كهذه إلى اللائحة، مع قبولنا بأنَّ ذلك يتعلق أيضاً بمقولة ـ إذ إن هذا القبول يفترض علاوةً على ذلك إمَّا استعمالاً غير كَنْتي لكلمة «مقولة»، وإمَّا توافقاً غير كَنْتي حول المكان، وإمَّا الاثنين معاً، ولكن ليس ذلك ما سيوقفنا هنا.

ربَّما يمكننا إعادةَ إدخال فَرقٍ «يخلِّص»، مؤقتاً على الأقل، بوصفه مقولةً، مقولةَ الوضع بالمعنى الصريح والشائع للعبارة. قد نرغب بشكل حدسي في القول إن الوضع لا يلتبس تماماً بالموضع، بقدر ما يبدو الواحد يتضمن كنوع من القياس أو من التحديد (détermination)، الآخر. إن الوضع الخاص بجسم، هو **تحديد الموضع** الذي يتوجد فيه هذا الجسم.

هذا يعني أن الوضع يفترض شكلَ عمليَّة، ليس لأن الأشياء

ليس لها وضعٌ مستقلٍ عن أحدٍ ما، أو عن حجة معرفية ما، يأتي لتحديد موضِعها، بل لأن لها موضوعياً في هذه اللحظة أو تلك هذا الوضعَ أو ذاك. ومع ذلك، لابدَّ من القبول بأن لبعضها، في ظروف معينة، لايقيناً خاصاً بوضعها، كما علّمتْنا فعلَه الميكانيكا الكوانتيّةُ (la mécanique quantique)، فإن ما يجعل لهذا اللايقين (incertitude) أهميَّة هو كونه، موضوعياً (objective)، مستقلاً عن الفترات المتقطّعة (les intermittences) للذاتية (subjectivité) الإنسانية، كما هي راسخة في الواقع بذاته في التعريف المفارِق (la définition parodoxale) الذي يصبح إذ ذاك بمثابة تعريفٍ بها. إن تحديداً أنطولوجيّاً للوضع أو، بالتناوب، للسرعة، يعمل بالضبط على البُعد الموضوعي للوضع كبُعدٍ للجسم ذاته: هذا البُعد هو الذي يعطي قدرته «الأنطولوجية» اللاّحتمية الكوانتيّة (l'indéterminisme quantique)، ويجعل منها ثورة لا تكون فكرتها الفلسفية قد اتخذت بعد كاملَ حجمها. إن إدخال وجهة نظر المراقب وحصّته من اللاّتحديد، في قلب الجسم (objet) ذاته، أي توضيعَه[16]، هو أمر

(16) l'objectiver؛ أي جعْله (او افتراضُه) موضوعاً. وفعل وضَّعَ هو تعريب فعل objectiver بمقابل subjectiver أي ذَوَّتَ. والمؤلف ينطلق من الجذر اللغوي المشترك (في الفرنسية والإنجليزية وسائر اللغات الأوروبية) لكلمات: objet (أي شيء، أو جسم، أو موضوع)، و objectif (أي موضوعي)، وobjectivité (الموضوعية) وobjectiver (أي جعله موضوعاً، أو موضوعياً). بمقابل عبارة sujet (فاعل، أو ذات) وsubjectivité (الذاتيّة) وsubjectif (ذاتي)... إلخ للتقريب بين دلالات هذه الألفاظ.

إلاّ أن، في هذه الحالة بالذات، تبدو اللغة العربية (التي يجهلها المؤلف) أكثر قدرةً على إيضاح فكرته، نظراً للجذر اللغوي المشترك فيها بين موضوع (objet) ووضع أو موضعة (position). وهذا التقارب اللغوي بالعربية يوضح تماماً قوله: «La dimension objective de la position; comme dimension de l'objet même» ما ترجمتُه: «البُعد الموضوعي للوضع، كبُعدٍ للموضوع (الجسم) ذاته». لذا عرَّبنا كلمة objet، في هذا السياق، بكلمة «جسم»، وليس بكلمة «موضوع»، لأن الكلام هنا يدور على وضع الجسم، أي الجسم البشري (م).

آخر مختلف كل الاختلاف عن إعلان تلك التفاهة القائلة أن لا جسم إلاَّ بالنسبة إلى ذاتٍ (sujet) تعرفه ومن باب أَوْلى إذا كانت هذه التفاهة، حينما تغدو أقل تفاهةً ولكن بذلك تغدو حتَّى مؤذية، تؤول إلى «تذويت»[17] الجسم.

إنَّ الوضع هو شيء موضوعي، وبهذا يمكن لتغيُّراته وحتَّى لعيوبه ذاتها، وغياباته (حيث يكون جسمٌ ما غير قابل للموضعة (insituable))، أن تشارك في مصير الكائن ذاته، وأن يكون لها قدرة مقوليّة[18]. يبقى أن هذه الموضوعية إذا تكلَّمنا بلغة بولتزانو[19](Bernard Bolzano) (ولكن مع تطبيقها بشكل مختلف كثيراً عنه، إذ إنه يقيم هذا الفرق عند كلامه على المكان وعلى ما سنسميّه نحن المواضع)، هي موضوعية تحديد (détermination) أكثر ممَّا هي موضوعية خاصيّة[20]. حيثما يكون الشيء في هذا الموضع أو ذاك، ينبغي أن نخصص له، بطريقة مناسبة، هذا الوضع أو ذاك. لا يوجد وضع من دون شكل، سواء أكان مثالياً أم للتخصيص

(17) subjectivisation، أي جعْله (أو افتراضه) ذاتاً، والكلمة مشتقة من اشتقاق آخر هو subjectivité أي الذاتية؛ وهي منحوتةٌ لا ترِد بهذه الصيغة في معاجم اللغة الفرنسية المعروفة، والعربية تالياً (م).

(18) catégorial؛ نعت كلمة catégorie أي مقولة؛ ولكن معاجم اللغة الفرنسية المعروفة تعتمد صيغة catégoriel وليس catégorial التي تبدو تماثُلاً مع الصيغة الإنجليزية للكلمة (م).

(19) برنارد بولتزانو (1781 ـ 1848) رياضي وفيلسوف ومنطقي تشيكي من أصل إيطالي، كاتب باللغة الألمانية؛ مهّد لظهور نظرية المجموعات بأبحاثه عن فكرة اللانهائي؛ من أشهر نقّاد المثالية ما بعد الكَنْتية التي مثّلها فيخته وشيلنغ وهيغل. هو أحد مؤسسي المنطق الخاص، أساسِ الإبستيمولوجيا (م).

(20) propriété؛ «يسمّى خاصيَّةً propriété ما ينتمي إلى الشيء بذاته. ويُسمّى تحديداً détermination العنصر أو الجانب الموضوعي الذي يكون **تَمثُّله** représentation يُمثِّل représente الشيء أيضاً، من غير أن يكون بالضرورة خاصيةً له» (حاشية للمؤلف).

(assignation) أو للتحديد. إنَّه ما يحدِّد الموضع، إنَّه تحديد الموضع، أكثر ممَّا هو الموضع بذاته. هذا التحديد يناسبه موضوعياً، وبصرف النظر عن كل قياس يمكن أن يؤخَذ منه من طريق قابليَّة التأثُّر (réceptivité). ولكن في هذا التناسب يوجد ما يشبه موضوعيَّةَ عمليَّةٍ هي افتراضياً ومبدئياً[21] منجَزة.

المسألة هي إذاً مسألة طبيعة هذه العملية. وطبيعة شروطها المحتملة.

ممَّا لا شك فيه أن توافقَنا الاعتيادي حول «الوضع» لا يكون مقبولاً من دون تطلُّبٍ[22] ما للإطلاق[23]. إنَّه **وضع**[24] هذا الشيء أو ذاك الذي نبغي معرفته، كما لو كان هناك **وضع** بهذه الصفة[25].

بيد أن ذلك أحد الأمور الأولى التي نتعلَّمها في الرياضيات وفي الفيزياء، تخصيصاً كهذا ـ تخصيص «الوضع» ـ لا يعمل البتة من دون شكل معيَّن من القرار. ما من وضع إلاَّ الوضع **النسبي**، وتلك صعوبة أخرى ينبغي العودة إليها لاحقاً، لجهة تقليص عدد المقولات. هذا لا يعني، مرةً أخرى، أنه ذاتي واعتباطي. في هذا النمط أو ذاك من الكلام الواضح (articulation) (أو مِن تمثُّل، إذا ما اتخذنا موقفاً ذاتياً من المعرفة) على الواقع، لا يوجد، كقاعدة عامة (بقدر ما نبقى على المستوى الكوني الكبير (macroscopique)، وليس

---

(21) principiellement؛ أي المتعلق بالمبادئ (principes) وهذه الصيغة الظرفية كما الصفة principie، المشتقة منها، منحوتتان، وغير واردتين في معاجم اللغة الفرنسية المشهورة (م).

(22) réquisit؛ أي ما هو مطلوب من الفكر للحصول على نتيجة (م).

(23) l'absoluité؛ أي صفة ما هو مطلق (م).

(24) **la** position؛ التشديد على أداة التعريف (المحدَّدة) هو للمؤلف (م).

(25) **une** position؛ التشديد على أداة التعريف (غير المحدَّدة) هو للمؤلف (م).

الكوانتي [الصغير] على الأقل) سوى وضع واحد لجسم في زمان (un instant) معيَّن. ولكن وضعَ جسم، بما فيه حيثما يمثُل كمطلق، هو دوماً وضعٌ **بالنسبة إلى**. إن إطلاقيّة مَعْلَم ليست مرتبطة البتة إلاّ باختياره المميَّز كمعْلَم تكون المعالم الأخرى محدَّدةً بالنسبة إليه، (أو «فيه»). من هذه الوجهة، مكاننا الاعتيادي ليس بالعمق مختلفاً كثيراً عن مكان أرسطو (مكان «كرة الثوابت»[26]): إنه يستند دوماً إلى النجوم. وبتعلُّقه أيضاً بهذه النجوم، يقيس البحّارُ وضعه. ولكن مكان عالِم الفيزياء، حيث ينبغي فيه تحديد وضع النجوم أو المجرّات ذاتها، سيكون مسألةً أخرى.

يمكننا مؤكداً أن نتصوَّر استعمالات عديدة لمعنى المَعْلَمة (repérage) هذا، للتحديد النسبي، الذي يبدو مرتبطاً بمعنى الوضع. النسبيّة الموضوعية (الكائن الإضافي[27]) الخاصة بالوضع، يمكن فهمُها بطرق عديدة. تلك التي سبق وأشرنا إليها قبل قليل تعطي معنىً محدداً بشكل جيِّد، وهو ليس وحده المحتمَل، لهذا التحديد الذي سيغدو عند ذاك الوضع: إنه معنى **القياس**. يبدو الوضع إذاً **كقياس للموضِع**.

هذا هو المعنى الذي أعطاه إياه كارنو[28] (Lazare Nicolas

---

(26) «sphère des fixes»؛ أي فلك النجوم الثوابت، أو الفلك الأعلى، بحسب تصوُّر أرسطو له (وتصُّور أغلبية علماء الفلك الأقدمين له أيضاً) (م).

(27) relationnel؛ أي المتَّصف بمقولة الإضافة relation (م).

(28) لازار نيكولا كارنو (1753 ـ 1823) عسكري وسياسي وعالم رياضيات وفيزيائي فرنسي. في كتابه *Géométrie de la position* الذي أصدره عام 1803 ظَهر، في الوقت ذاته مع عالم الرياضيات الفرنسي غاسبار مونج (Gaspard Monge) (1746 - 1818)، كأحد مبتدعي الهندسة الحديثة. هو والد الفيزيائي الفرنسي الذي يفوق والدَه شهرةً: سادي كارنو (Sadi Carnot) (1796 ـ 1832) (م).

(Carnot في كتابه **هندسة الوضع** (عام 1803)، واجداً فيه بالتأكيد واحداً من المعاني الأكثر ألفة والأكثر مباشرةً لفكرة الوضع. كيف نجيب ببساطة أكثر، حينما نتساءَل عن وضع شيء بالنسبة إلى شيء آخر أو إلى أشياء أخرى، إلاّ **بقياس** مسافات التباعُد بينها؟ هذا ما نقوم به عادةً بقولنا إن **ب** هي «أدنى» من **أ**، وإنَّ **ج** هي «أدنى» أيضاً وأيضاً، ولكن **د** هي «أعلى» من **أ**. هذا شكل من القياس الحدسي وغير الدقيق مؤكداً؛ ولكنه، بالحقيقة وبالفعل، قياس.

لقد اقترح كارنو في بحثه خَسْبَنَةَ[29] هذا القياس بإسقاط كل هذه الفروق (في المكان) على سطحين مزوَّدَين بمعالم تتيح تكميم وضْع النقاط في المكان، فاتحاً بذلك، بعد مونج (Monge)، طريق الهندسة الوصفية. «أدنى»، «أعلى»، «إلى اليسار»، «إلى اليمين»، كل هذه التحديدات التي تكوّن هذا البُعد غير الكمّي مباشرةً، للصورة المكانية التي هي موضوع الهندسة، والتي هي ما يدعوه كارنو «بالوضع»، بمقابل «القيم المطلقة لكميّات» الخطوط، أصبحت بذاتها تالياً قابلةً للمقاضاة من معالجة كمية محض - ولم يكن أقل اعتداداً بالنفس من قِبَل كارنو ليُعطي بذلك وضعاً (un statut) قائماً هندسياً، حدسياً، ذا أعظام سلبية ضد حدسيَّة في الظاهر، نَظيرَ ما يحدّ مكانَ ما هو تحت أو إلى يسار سطحٍ أو خطٍ مستقيم. يمكن للوضع أن يصبح مذ ذاك موضوعَ حساب (calcul)، ويمكن لوضع هذه النقطة أو تلك في المكان أن تُقاس بدقة تامّة بواسطة **أعظام وضع**. بعبارة أخرى، من وجهة مقولية، لقد وقع الوضعُ تحت سيطرة **الكمية**. ولا يبدو كأيّ شيء آخر إلاّ كشكل من أشكال **تكميم الموضع**، في

---

(29) arithmétiser = خَسْبَنَ؛ على وزن فَعْلَنَ، أي حوّل الأمر، أو أخضعَه، إلى علم الحساب (م).

تأليف، لمرةٍ إضافية، مقولاتٍ أخرى، أو في تطبيق الواحدة منها على الأخرى. إلاَّ أن عملية كهذه تفترض مَعْلماً بمعنى مَعْلَمٍ مقرَّرٍ سلفاً، خارج عن الأجسام التي لها أوضاع، والتي تباشر هذه الأجسام بأخذ أمكنتها فيه.

هل إن تكميم الموضع هو، مع ذلك، الطريقة الوحيدة لتحديده، وبالتالي للحصول على وضع ـ إذا كان لابدّ من فهم مفهوم الوضع، بالمعنى الأوسع للعبارة، بمعنى تحديد موضع؟

منذ لايبنتز، اكتشفت الرياضيات في ذلك الحين طريقاً أخرى هي طريق **تحليل الموقع**[30]، أي تحليل يبقى على مستوى الموضع بالذات (في الأنطولوجيا التقليدية، قول situs هو إحدى الترجمات المحتملة لكلمة topos[31]). معنى هذا القول عند لايبنتز ليس واضحاً تماماً. نظن في الأغلب اليوم أنّه يغطّي شيئاً مثل الحساب الموجَّه (le calcul vectoriel) الذي كان لايبنتز أحدَ مبتدعيه. ولكن بدءاً من أُولر[32] (Leonhard Euler) على الخصوص، بدأ يتطوَّر شيء آخر، بالاعتماد على لايبنتز (الذي يبدو أنّه أطلق أُسساً)، تحت هذه العبارة بالذات analysis situs (تحليل الموقع): كبحث، متحرِّرٍ من كل تكميم، عن العلائق المكانية القائمة بين الأجسام، المعتبَرة

(30) analysis situs؛ واردة في النص باللاتينية وحسب (م).

(31) topos كلمة يونانية واردة في النص بالأحرف اللاتينية، وتعني المكان، أو الموضع. وكتاب أرسطو τοπ المعروف بالإنجليزية *topics*، وبالفرنسية *les topiques*، تُرجم في الفلسفة العربية القديمة باسم كتاب **المَواضِع** (الجدلية). وهو الكتاب الخامس من مجموعة كتب **الأورغانون** الستّة (م).

(32) ليونارد أُولر (1707 ـ 1783) سويسري، ألماني اللغة، قد يكون أحد أهم علماء الرياضيات على مرّ العصور، نظراً إلى عِظَم اكتشافاته وابتداعاته وتنوُّعها، في الرياضيات على أنواعها، وفي الفلك والفيزياء (م).

لذاتها. إنَّ ما سيُدعى لاحقاً بالهندسة اللاكميّة أو الطوبولوجيا[33]، أي اعتبار الموضع دون أيّ قياس عددي، تردَّد إذ ذاك في اتخاذ اسم: هندسة الوضع (géométrie de position) للبعض، وهندسة الموضِع (géométrie de situation) للبعض الآخر.

يتعلق الأمر بمشروع من طبيعة مختلفة تماماً عن مشروع كارنو وكارنو لن يتوقَّف، في مقدِّمة بحثه، عن التميُّز عنه، مطالباً، وبمصطلحات لا تخلو من العشوائية، من أجل مسير مشروعه وحسب باسم هندسة الوضع، ومستبعداً الآخر المسمَّى بهندسة الموضع.

إن الوضع المقصود في ما يسمَّى «بهندسة الموضع» ليس بحدّ ذاته أقلّ نسبيةً من الوضع في «هندسة الوضع» بالمعنى الذي أعطاه له كارنو. ولكن نسبيَّته ليست ذاتها: فبدلاً من نسبية الصورة إلى نظام اعتلامي خارجي يتيح زجَّه في قياس عددي، فإن البحث يدور الآن على نسبيَّة باطنة، داخلية، هي نسبيَّة النقاط، أو نسبيَّة أقسام هذه الصورة (أي «وضعها النسبي») بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر. لهذا التحديد للوضع حسَنة عدم كونه كميّاً بشيء، وبقائه على مستوى المكانية وحسب، أو على الأقل على مستوى «الموقع» (lieu) الذي يزعم بأنَّه ينشئ مذهباً له. إن الرهان إذاً هو بالفعل الرهان على احتمال وجود **فكر مفهومي محض عن الموقع بذاته**، يحدِّد **قبلياً** نِسَبَ الموضَعة، التي يمكن أن توجد بين الأشياء، بصرف النظر عن موضعها في اعتلام وعن تحوُّلها إلى أعظام جبريَّة. هذا البرنامج ستنجزُه الطوبولوجيا عند نضوجها.

إن النقطة المثيرة للاهتمام، التي أشار إليها كارنو ذاته الذي

(33) la topologie؛ أو هندسة المواقع (م).

يرفض مع ذلك هذا الطريق لصالح هندسة وصفية سكونيَّة[34] بجوهرها، هي **الحساسية على الحركة**، أو على الأقل الحساسية على تشويه هذا المعنى الجديد للوضع.

إن المعنى الأوَّل للوضع كتحديد للموقع كما سبق وشرحناه، بقي بالفعل سكونياً تماماً. كان المطلوب وصف شكل مكاني (configuration spatiale) بأكبر قدر من الدقة، تلك الدقة التي هي دقة الأعداد، بإعطائه بذلك ما يمكن تسميته بعبارات حديثة كل جداول البيانات (les cotes). بهذا يكون موقع كل نقطة قد حُدِّد تماماً. «وضعُه» بات واضحاً. إلاَّ أن هذا التحديد لا يلتقطه إلاَّ بقدر ما يكون ثابتاً، أو كما يُقال، بقدْر ما يجمِّده.

نصادف هنا معنى ملحقاً «للوضع» كتحديد مكاني يتقابل فيه الوضع مع الحركة، ونتكلم مثلاً على «حرب مواقع»[35].

ولكنَّ هذا قدَرُ وضع كهذا بأن يُجعَل بحالة حركة، وبأن يتمَّ تغييرُه، ونقلُه، وربمَّا تفكّيكُه (disolqué). عاجلاً أو آجلاً ستنتهي حرب المواقع بهجوم صاعق يعقبه انكفاء. إذ ذاك ستلتوي الخطوط: إما أنها تحتفظ ببنيتها، ويبقى شيء من الشكل السكوني لانطلاقتها الأولى، هذا في الحركة ذاتها؛ وإما أن تنقطع ـ إلاَّ أنَّ قدرتها حتى على الانقطاع تكون إذ ذاك بمعنى ما، أيضاً، محدَّدةً «بوضعها» عند انطلاقتها: ما من وضع ينقطع كيفما كان.

حينذاك يدخل معنىً ثانٍ للوضع، ديناميّ[36]، كتحديد للموقع.

---

(34) statique؛ بمقابل حالة الحركة والتغيُّر الدائمة dynamique (م).

(35) une «guerre de position»؛ على الرغم من أن العبارة العربية المعروفة «حرب مواقع» قد تكون في الأصل ترجمة للعبارة الفرنسية، فإنَّ الترجمة الحرفية لها، في سياق هذا النص، يجب أن تكون «حرب وضع» (بصيغة المفرد) (م)!

(36) dynamique؛ أي تحريكي، صفة ما يتضمن نوعاً من الحركة والتغيير، بمقابل: سكوني (م).

هذا المعنى كان، تاريخياً، في صميم تطوُّر ما سُمّي استعادياً بالطوبولوجيا، أو الهندسة اللاكميَّة، أو هندسة الموقع. هذه المعرفة الرياضية، منذ نشأتها ذاتها مع لايبنتز، محَضت فعلاً التبدُلات التي تؤدي من شكل مكاني إلى شكل مكاني آخر، امتيازاً خاصاً، ومحضتْها ثابتيّات (invariances) احتمالية تظهر فيها ـ كيف يمكن لموقع أن يغيّر شكله، وأن «ينتقل من موقعه» محافظاً مع ذلك على شيء من بنيته بوصفها بنيةً مكانية محض، وشكلاً؟ هكذا تطرَّقت الطوبولوجيا للوضع، منذ البدء، من ناحية **الانتقال**[37] وتغيُّر المكان. ما الذي يمكن أن يُحفَظ من وضع، وما الذي يمكن أن نجده ثانيةً من الواحد في الآخر، وإلى أيّ حد؟

إن فائدة هذه المقاربة الرياضية، من وجهة أنطولوجية، أنها، على العكس من الهندسة الوصفية، تتصدّى للموقع في حالته المحض إذا جاز التعبير، بتحريره من نير الكمِّيَّة. لقد تطوَّرت الهندسة اللاكميّة، منذ نشأتها، **كتحليل موقع** (analysis situs)، إلى هدف صريح قائم على تقديم معالجة رياضية لما **كان يبدو أنه غير قابل للتكميم** في الصور، أعني بنيتها المكانية الباطنة، أي النسبة غير الكمية ولكن الهندسية فقط، لأجزائها المختلفة، إذ هي من نمط معيَّن، التي يمكن حفظها أو لا يمكن. إن الوضع، بما هو وضع نسبي للنقاط المختلفة الخاصة بصورة معيَّنة، يبدو أنَّه يجد فيها للمرَّة الأولى منطقاً خاصاً به، يحلّله لذاته، بدلاً من أن يعيد سَوقه إلى مقولة أخرى.

يبقى أن هذا الاستقلال الذاتي هو نسبيٌ كلياً. فلا قيمة له إلاّ

---

(37) transposition؛ وأصل الكلمة يعني، حرفياً: عبر الوضع، أو الانتقال من وضع إلى وضع، أو من موضع إلى موضع (م).

قيمة المقولة الحديثة للوضع، التي لا تبدو فعلاً سوى ملحق لمقولة المكان أو الموقع. إن الأمر يعود، مرة أخرى، إلى وضع **مكاني**، سواء أكان ذلك بالمعنى الحقيقي أم بالمعنى المجازي، وهذا ليس فقط بمعنى أن وضعاً كهذا لا يمكنه التدخُّل كتحديد إلاَّ في صميم مكان وبالنسبة إليه، حيث يكون بالضرورة وضعاً لجسم موجود في مكان، بل بمعنى كونه **تحديداً لهذا المكان بالذات**، فإنه يميِّز الجسم **بوصفه** مموضَعاً في هذا المكان. إن «النقاء» المفترض للتحديد الطوبولوجي للوضع لا يعود إلاَّ لميزته المكانية لا غير، ولإقصاء كل كميَّة. يقوم الوضع على مستوى المكانية المحض، وهو ليس سوى تحديد لهذه المكانية.

إنَّه لصعب، من الآن وصاعداً، الدفاع عن استقلال مقولة كهذه.

وهذا يغدو أكثر صعوبةً أيضاً إذا فكَّرنا في واقع أن حتى خارج كلِ تكميم، يبدو أيضاً مفهوم الوضع، بالمعنى السكوني أو بالمعنى الدينامي للعبارة، لا مفرَّ من ذلك، كنتيجة **لتأليف بين مقولات** (une combinaison de catégories).

ما الوضع، بالمعنى الذي نناقشه الآن، إن لم يمكن فعلاً نتاج المكان والإضافة ولا شيء غيرهما؟ سواء أكان الأمر متعلقاً بتحديد سكوني أم دينامي، وسواء أكان متعلقاً بموضعةِ جسم في مكان، بل بموضعته طوبولوجياً[38]، في شبكة (un réseau)، أم بعرض بنيته الداخلية، فالأمر يتعلق دوماً بتحديد المكان، وذلك بأن نطبِّق عليه بعض الإضافات (relations)، أو أن نكشف النقاب عنها فيه.

---

(38) topologique؛ صفة الهندسة اللاكميَّة، أو الهندسة المكانية، أو الطوبولوجيا (topologic) (م).

كل تحديد للوضع، بما فيه، كما ذكرنا، الوضع الذي يبدو مطلقاً، هو تحديد نسبي. إنَّ تعيين وضع هو دائماً تحديد (définir) إضافات يكون بها الجسم، أو أجزاء الجسم مأخوذة بالاعتبار. هذا ما يجعل الموقع والوضع غير ملتبسَين بالعمق. إذا كان الوضع قادراً أن يفيد بتقريب الموقع، فإنَّه لا يقوم بذلك إلاَّ بقدر ما هو خاضع للإضافات، ومحدَّد بذلك. هذه الإضافات هي، في ذاته، خارجة (extrinsèques) عنه. لكن الموقع، زائداً الإضافات، يساوي الوضع.

بحوزتنا هنا سبب كل أنواع الاستعمالات المجازية للوضع التي تترعرع في الفكر المعاصر. إذا كان الوضع هو الموقع مزوَّداً بإضافات، فالمعنى سوف يتناسب عكسياً مع تشكيل كل شكل إضافي (relationnel) بإسقاطه، بإعطائه صورةً في مكان تربط فيه إذ ذاك، رمزياً، الإضافاتِ الخاصة به.

لابدَّ من أن نلاحظ أن ليس ها هنا اختراع محض للعلوم، وبخاصةِ العلوم الإنسانية، المعاصرة، بل إن الوعي المشترك يفكر منذ أمد بعيد بهذه العبارات: في اللغة التقليدية كنَّا نتكلم على «وضع» هذا الشخص أو ذاك بمعنى وضعه الاجتماعي، أي موضِعه (situation) النسبي في مكان اجتماعي هو مكان رمزي. هذا النوع من الاستعمال يفترض دائماً، ضمناً، شكلاً من التحييز[39] لما ليس في الأصل مكانياً. سيغدو أمراً مألوفاً بالنسبة إلى علوم الاجتماع، مثل علم اجتماع بورديو[40] (Pierre Bourdieu)، التي ترتاح إلى أن تمثِّل لنفسها موضوعاتِ دراستها بطريقة مكانية كحقول، وتكون الفائدة من

---

(39) spatialisation؛ من حيِّز espace أو مكان؛ أي جعْل الشيء في مكان (م).

(40) بيار بورديو (1930 ـ 2002) عالم اجتماع فرنسـي (م).

ذلك قائمة هكذا على تحويل النسَب الرمزية التي يمكن أن توجد بين مختلف العناصر، إلى صور بصريَّة.

إن مغزى هذا المسعى هو أن التحييز هنا يجعل الخاصية الإضافية للشيء المدروس حدسيةً ويدعِّمها، إذا جاز هذا القول. فبقدر ما يتناسب المكان مع الإضافة (نتيجة ذلك تكون ما ندعوه بالعادة **الوضع**)، فإن الانتقال إلى تمثيل (la représentation) مكاني، حتى وإن كان ضمنياً، يعطي طابعاً أكثر نتوءًا أيضاً وأكثر حصريَّةً لتحديد إضافي متقدِّم. من هنا الإغواء الملازم لهذا النوع من التمثيل لتقديم الجسم، أو «النقطة» المنعزلة في المكان الرمزي الذي بنيناه محدَّداً بكامله بهذا الموقع الذي هو موقعه في المكان أو في الحقل، أي **بوضعه**. هذا يعني فعلاً أنه، **في هذا التمثيل**، يُختزَل به: هوِّيته هي محدَّدة بصرامة بالوضع الذي يشغله، هذا، مرةً أخرى أيضاً، مع كل احتمالات الانتقال المرتبطة به. ليس التمثيل سكونياً بالضرورة، والجسم يمكن أن يتحرك؛ ولكنه سيقوم بذلك أيضاً بحسب منطق الوضع الذي هو منطقه، بوصفه وضعاً متعلقاً بوضع عناصر أخرى من النظام. حتَّى أن احتمالاته للحركات ـ أو بأقصى حدّ، تغيُّرات احتمالية للأوضاع ـ هي محدَّدة بوضعه.

إن ما هو موضوع إذاً في المقدمة، هو البُعد **البنيوي** للوضع. إن التفكير بعبارات «وضع»، يعني وضع الأشياء بعضها بإزاء بعضها الآخر. ليس للجسم وضع «وحده فقط»، بل له وضع داخل نسق. ولكن ذلك يمكن أن يكون مسألة قياس ليس إلاَّ، أو مسألة تمثيل، خارج الجسم. من هنا القول بأنَّه محدَّد بالأساس بهذا الوضع، وأنَّ هذا الوضع يعبِّر بأحسن حال عن هويَّته، وأن ثمة خطوة يجتازها التحليل البنيوي. الجسم محدَّد بصرامة بوضعه النسبي قياساً على أجسام أخرى، بحسب الصورة الشهيرة للمحطة المأخوذة في شبكة

خطوط السكة الحديد، والتي هي محدَّدة هكذا طوبولوجياً بالتمام (خارج أيّ اعتبار للمسافات بذاتها) التي استعملها رودولف كارناب في كتابه: *Der Logische Aufbau der Welt*[41].

إنَّ تمثيلاً كهذا سيظهر لنا، نحن بالذات، في غاية الحصافة أنطولوجيّاً، وخليقاً بأن يرمز بشكل مناسب إلى عدد كبير من مظاهر الواقع. هكذا، في نطاق الاجتماعي، يبدو أمراً مريباً قليلاً أن تكون كينونتنا، بهذا المعنى، كينونةً خاصة بوضع، بشكل واسع. إننا نحدِّد أنفسنا أساساً بالنسبة إلى الآخرين، ومنطقُ الوضع هو هنا منطق التحديد (détermination)، إذ إن واقع كوننا في هذا «الوضع» أو ذاك بالنسبة إلى الآخرين، هو بالتالي مكوِّن على الفور لمعنى ما هو مأخوذ بالاعتبار: أي كينونتنا الاجتماعية.

لكي نأخذ مثلاً بسيطاً نقول: ما من معلِّم إلاّ لمن كان في وضع معلِّم بالنسبة إلى تلاميذ، في الحقل الذي هم فيه والذي يحدِّده هو. خارج هذا «الوضع»، لا يوجد معلِّم؛ وتحديد كهذا لن يعود له أيّ معنى. ولكنَّ تحليلاً كهذا لكينونتنا الاجتماعية ككينونةٍ خاصةٍ بوضع، يمكن أن يتطوَّر بما فيه إلى معانٍ أكثر إشكاليةً، وأكثر إثارة للنقاش، وربّما بذلك بالتمام أكثر خصوبةً. إذا قمتُ، على سبيل المثال، بتحليل سوسيولوجي لمختلف الأذواق التي تظهر في أعمال فنية لمجموعة من الناس، يمكنني، كما فعل بيار بورديو في زمانه، أن أضع بعضها إزاء بعضها الآخر وأن أشرحها في كينونتها الخاصة بوضعها فقط، أي فقط في وظيفتها التفاضلية (différentielle) بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر، كعناصر تميُّز. كون جوهر الأذواق الفنية مختزَلاً، أو غير مختزَل، إلى نسَبٍ كتلك، هنا تكمن إذاً المسألة.

---

(41) **البناء المنطقي للعالم**، واردة في النص بالألمانية وحسب (م).

المسألة هي دوماً بلا شك مسألة اختيار الحقل المناسب الذي نحدِّد فيه «الوضع» الخاص بكل واحد من الأشياء، ومسألة التراكُب (la superposition) الاحتمالي أيضاً، ربَّما الدائم والذي لا مفرّ منه، للحقول المختلفة. هذه المسائل التطبيقية لا تبدو لنا كأنها تعيد النظر في عمق هذه الأنطولوجيا، التي يمكننا وصفها بأنها بنيوية. يبدو لنا مقنعاً كفايةً، ولنا عودة إلى ذلك، أن الأشياء هي محدَّدة أساساً بنسبها لبعضها بعضاً، وأنّ كنه الواقع، ذاته، مكوَّن من هذه النسَب.

بالمقابل، يبدو لنا أن شيئاً **ينقص** هذه الأنطولوجيا. وهنا سيكون واجباً علينا العودة إلى المعنى المتخذ لفكرة الوضع في ما قمنا للتوّ بوضع خطوطه الأساسية كشكلٍ أوَّلي لأنطولوجية الوضع.

إن المسألة المطروحة مرةً إضافية باستعمال كهذا، هي مسألة خاصيَّتها القابلة للاختزال والمستقلَّةِ بشكل سطحيٍ جداً. حيثما نتكلم على وضع، يكون الآن أمام ناظرينا فعلاً **الإضافة**: نقصد بكلامنا أن العالم هو كونٌ واسع من الإضافات، من النسَب والعلائق. لا يمكننا أخذ شيء واحد، بل يجب دوماً اعتباره في نسبيَّته إلى أشياء أخرى، (هذه النسبة) التي تكوِّن جانباً مهماً (القاعدة حتماً) من كينونته. من دون الإضافات، بهذا المعنى، لا وجود لهويَّة اجتماعية، ولا حتّى بلا شك هويَّة مادية (فلنفكّر في كيف يتماثل جسم في وجوده الثابت والدائم في كونه جسماً **معيَّناً**)[42]. إنَّ ما يقوم به الوضع ليس سوى إعطاء صورة لأنطولوجيّةٍ كهذه في مكان، واقعي أو رمزي، بمنحها بذلك رؤيةً (la visibilité) تجعلها أكثر إقناعاً. هل هذا يمثِّل، بسبب ذلك، مقولةً مستقلة بذاتها؟ إنَّه ليس أكثر من إسقاط مقولة على أخرى (الإضافة التي هي بلا بشك المقولة السيِّدة للحداثة، هي مُسقَطة على الموقع)، ولا تساوي ربَّما، من هذه الوجهة، أكثر من

---

(42) d'être **un** corps؛ التشديد على العبارة (بالخط العريض) هو للمؤلِّف (م).

طريقة تمثيل ـ إلاَّ إذا أخذناها بمعناها الدقيق، الخاص، أي معنى وضع في المكان، الذي لا تكون فيه بالتالي أكثر من **تحديد**، أنطولُوجي، للموقع بذاته في مقولة الإضافة.

هل ثمة إمكانية لإعادة ترجمة ولكتابة: **إضافة**، أينما كنَّا نتكلم سابقاً على وضع؟

لسنا متأكدين من ذلك، من جهتنا، ونظن أن أنطولوجيَّةً حقيقيَّة **للوضع** تبقى ضرورية وتنطوي على وسائل ذاتية غير منطوية في أنطولوجيا للإضافة وحسب.

إن أطروحة كهذه لا يمكن، مع ذلك، الدفاع عنها، كما يبدو لنا، إلاَّ إذا أعدنا إعطاء معنى معيَّن للتفاهُم الأول حول الوضع، أي الذي انطلقنا منه والذي استعمله أرسطو له، تفاهُم ليس فيه لهذا السبب أيُّ شيء عتيق مهجور بشكل خاص، أي الوِضْعة (la posture)، والوِقفة (l'attitude).

الحق يُقال، أن هذا المعنى لا يبدو حقاً قابلاً للانفصال كلياً عن المعنى الذي درسناه للتوّ. لا يمكن أن يكون لنا مؤكداً وِقفة، أو «وضع» بمعنى حقيقي أو مجازي، إلاَّ **بالنسبة إلى**، في مكان واقعي أو رمزي، حيث يلتوي بعضُ أوضاعها بالنسبة إلى الأوضاع الأخرى المختلفة. لا تتفق الأوضاع بينها من غير تركيبها التوافقي (leur combinatoire) (إذاً، لعِبٌ على الإضافة)، الذي يصون شكل الاستمتاع الخاص بها، كما نرى ذلك في «المشهد» الساديّ (sadienne) أو في الأدب الجنسي السوريالي[43] (l'érotique surréaliste).

---

(43) انظر قائمة مترجمة، في: P. Eluard et A. Breton, dans: «L'Immaculée conception,» dans: Paul Eluard, *Oeuvres complètes*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, [s .d.]), tome 1, pp. 346-348.

ولكن، هل يُختزل لهذا السبب الوضعُ الذي هو الوِضعة، أو الوِقفة، بأثر محضٍ «للوضع» بمعنى موقع في حقل، حتى إن كان هذا المعنى هو معنى الوِقفات ـ بمقارنتها إذ ذاك وبتحديدها في موضعها المناسب؟

أن يكون المرء جالساً هو أوّلاً ألاّ يكون مضطجعاً أو واقفاً، وليس من المؤكد أن هذه الفكرة (**اختيار** هذا الوضع) لها معنى إنْ لم يكن بالنسبة إلى الاثنين الآخَرين. النسبةُ إلى الاثنين الآخَرين، كما وِقفات جسدية واجتماعية أخرى، هي التي تحدّده على هذا النحو. يبقى كي نملأ هذه الخانة، أنه لابدَّ أيضاً من **واقع أن يكون جالساً**. يوجد هنا فعل، أو أقلّه كيفية وجود، هي غير قابلة للإلغاء.

بدأنا نستشف ما يمكن أن يكون معنىً للوضع مجدَّداً، وفي الآن ذاته مختصاً بالعمليّات[44]، التي يكون موضوعُها الجسدَ الحيواني: فالوضع ليس شيئاً غير الكائن الذي ينربط على عمق الإضافة، وإن لم يكن بإمكانه أن يكون (أو بأن يكون له معنى) من دون الإضافة، فهو ليس مع ذلك مماثلاً لها، إذ إنه يجلب إليها شكلاً من التنفيذ[45] غريباً عن معناها الخالص كإضافة. مجموعة الاستبدالات ما بين الوِضعات المحتملة: أن يكون المرء واقفاً ـ جالساً ـ مضطجعاً، هذه محدَّدة **قبْلياً**. هذه الوضعات تكون في ترتيب معيَّن ونسبةٍ معيَّنة خارج ملء هذه أو تلك منها بواسطة فعل، وهذا الترتيب وهذه النسبة هما، بلا قيد أو شرط، مسألةُ إضافةِ وموضع. ولكن أن يتدخَّل كائنٌ في هذه الإضافة وهذا الموضع

---

(44) opératoire؛ إذ إن الأمثلة التي ساقها أرسطو عن الوضع كانت على الجسم، أو الجسد الحيواني (الإنساني) (م).

(45) effectuation؛ وهذه الصيغة الاسمية المنحوتة من فعل effectuer، أي نفَّذ أو حقَّق، غير معروفة في اللغة الفرنسية ومعاجمها (م).

(الواحد والآخر معاً بشكل غير قابل للفسخ)، **وإيماءَةُ**[46] هذا الكائن ذاتها، هذا بالضبط ما ليس مفهوماً في تعرّي الإضافة التي هي صحيحة **قبلياً** فقط. عند تحقيق (effectuation) الإضافة يكون الكائنُ ـ الفعليُ ضرورياً في هذه الوضْعة أو تلك، ويكون الوضع بمعنى أن ـ يوجَد في هذا الوضع أو ذاك، الذي هو، كما بيَّنا ذلك في بداية تحليلاتنا، كيفية وجود غير قابلة للإلغاء ـ هذا تماماً ما دعاه الاسطاجيري بـ keisthaï[47].

لقد قام أرسطو بتمييزٍ صعبٍ قليلاً على الفهم، ولكن يمكن أن يساعدنا، كما نظن. لقد فصلَ بين keisthaï وthesis[48]. الترجمة الفرنسية المتداولة ترجمة تريكو (Tricot)، التي تشهد على إحراجه، تجعل العبارتين على نسق واحد مرادفتين لكلمة position، وضع، والفرق بينهما، في استعمال الفيلسوف[49]، لا يظهر فعلاً أمام ناظرينا. وعند تفكُّرنا بهذا الأمر، يظهر لنا مع ذلك في غاية الأهميَّة، ويبدو لنا أرسطو أنّه يطرح مسألة حاسمة كلياً بالنسبة إلى قصدنا، إذ إنه الوحيد الذي بمقدوره تبرير استعمال مستقل «للوضع» كمقولة، كاملة المواصفات الخاصة بالمقولات، أي إنه بُعدٌ أصلي للكينونة بذاتها. إذا دفعنا هذه الوجهة إلى حدِّها الأقصى (أي أبعد من أرسطو)، فيمكن إذ ذاك أن تصبح تلك هي المقولةَ الأساسية.

---

(46) geste؛ وهي تعني حركة الجسد، أو حركة أحد أعضاء الجسد، يقوم بها صاحب الجسد (م).

(47) واردة هكذا في النص: كلمة يونانية مكتوبة بأحرف لاتينية من غير ترجمة مباشرة لها (م).

(48) وthesis كلمة يونانية مكتوبة في النص بأحرف لاتينية من غير ترجمة مباشرة لها (م).

(49) أي أرسطو (م).

ماذا يقول أرسطو؟ مقولة الوضع هي الـ keisthai، أي الحدث[50]، **الفعل** في أن يكون في هذا الوضع أو ذاك (الصيغة الشفهية هي هنا لدمغه)، **واقع** كونه جالساً أو مضطجعاً؛ بينما الـ thesis هي الوِضعة بذاتها، الوضع جالساً أو مضطجعاً في ذاته. والحال أننا سنلاحظ أن أرسطو لا يقول في أيٍّ من كتاباته إن هذا الأخير [الوضع] هو مقولة (وبالفعل، كما رأينا، كيف نحدِّده بخلاف ذلك إلاَّ كنوعٍ من تأليف بين الإضافة والموقع؟).

إن معنى للوضع ومعناه الآخر، في هذا التمييز الجديد، ليسا بالتأكيد من غير نسبة بينهما. يبدو فعلاً أنَّ الـ keisthai هو على الدوام ومؤكداً واقعُ هذه الـ thesis أو تلك. أن يكون المرء في هذا الوضع أو ذاك، يفترض بالتأكيد ان يكون هناك أوضاع، مكان للممكنات. بيد أن هذا المكان للممكنات، بما إنه يتعلّق بالأوضاع، فهو لا يتحدَّد ـ مرةً أخرى ـ إلاَّ نسبياً. أرسطو واضح تماماً حول هذا الموضوع:

«تكون أيضاً من الأمور النسبية العباراتُ مثل الحالة، وهيئة البدن، والحس، والعلم، والوضع» [يتعلق الأمر عند ذاك بـ thesis].

(كتاب **المقولات**، 6 ب، 2 ـ 3)

إنَّ الأوضاع بمعنى وِضْعات في ذاتها لا تتحدَّد إلاَّ نسبياً: أن يكون جالساً ليس لها معنى إلاَّ بالنسبة إلى (وبمقابل) أن يكون مضطجعاً وأن يكون واقفاً. بهذا ليس بمقدورنا إلاَّ أن نحكم لأرسطو بأنه كان على صواب. ولكنَّه يضيف رأساً عند ذاك هذا الشيء المستغرَب: إذا كانت الوِضعات في ذاتها هي أمور نسبيَّة، **فهذه**

---

(50) le fait؛ ولكن اللفظة تغدو «واقع» عند الإضافة، مثل le fait d'être assis، أي واقعُ كونِه جالساً (م).

الوضعات ذاتها، أي كوقفات، معتمَدة فعلياً من فرد، أي كأفعال، وبالتالي ككائن في هذا الوضع أو ذاك، ليست، بالمقابل، تلك الوقفاتِ والأفعال إطلاقاً. إذا كانت الـ theseis[51] نسبية قياساً إلى بعضها بعضاً، فإنَّ الـ keisthaï، الذي يستمد مع ذلك منها شكله (أي الوضع الذي هو فيه)، ليس كذلك. وبهذه الصفة يمكنه فعلاً أن ينشئ، فضلاً عن ذلك، مقولةً كاملة المواصفات، تكون غيرَ قابلة للاختزال، بخلاف لـ thesis، والإضافة. وهذا ما يجب برهنته[52]. وهكذا يبرهن أرسطو الاستقلاليةَ الذاتية لمقولة الوضع.

يبدو لنا أن هناك شيئاً بالغ الأهمية، أي هذا الحدس البسيط جداً الذي بموجبه يكون هناك إضافة، يجب على الكائن الذي هو في حالة إضافة أن يتحدَّد أيضاً بحسب نمط نوعي يستجيب للإضافة، ويأتي نوعاً ما لملئها. إذا كان الوضع جالساً ليس له معنى إلاَّ بالنسبة إلى الوضع مضطجعاً، يبقى أنَّ كون المرء جالساً أو مضطجعاً هو كيفية وجود، له ـ بما هو كذلك ـ إطلاقيَّتُه (absoluité) ومتطلَّباتُه الخاصة به: فليس مجرَّد الفرق مع واقع كون المرء جالساً هو الذي يُنشيء وحده واقعَ كونه مضطجعاً، بل يجب أيضاً أن يكون أكيداً مضطجعاً. عند هذا الحدّ، يكون هناك نوع من لاقابلية اختزال (irréductibilité) الفعل الذي يكون، إن جاز القول، غيرَ قابلٍ للمحو.

أكثر من ذلك ـ وتلك هي النقطة الأساسية ـ ليس من المستحيل هنا مرافقة نوعيَّةٍ أن يكون مرء في وضعٍ معيّن بالنسبة إلى الوِضعة ذاتها، باعتبارها مطلقة، أو بالنسبة إلى عموميَّة الفعل لا غير: إذ ليس المقصود أيُّ فعلٍ كان، بل المقصود بالضبط فعلُ البقاء في هذا

(51) بصيغة الجمع هذه المرّة (م).

(52) CQFD: مختصر العبارة التي تُستعمل عادةً في نهاية حلّ مسألة رياضية، أو هندسية غالباً: ce qu'il faut démontrer أي «هذا ما كان مطلوباً إثباتُه، أو برهنته» (م).

الوضع أو ذاك، وهذا ما ينطوي على كيفية فعلٍ خاصةٍ جداً.

إن الفلسفة الحديثة، الواقعة تحت هيمنة فكرة مسرَحَة الوعي الذي يتحّقق في العالم، أبرزت معنىً للوضع بعيداً عن المعنى الذي ندرسه: معنىً، نشيطاً، فائقَ النشاط لما تدعوه الفلسفة الألمانية Setzung، أي واقعَ طرحِ شيءٍ ما (لا بل أن ينطرح بذاته) وليس **كونه في** هذا الوضع أو ذاك.

ليس بالتأكيد هذا البعدُ هو الذي نريد إعادةَ إدراجه هنا في هذا المعنى الأرسطي التام للوضع (ولكنَّه مُحدَّث[53] قليلاً باتجاه معنى بنيوي) الذي نحاول الدفاع عنه. إنَّ الكائن ـ في ـ وضع[54] ليس بالتأكيد، وفي مطلق الأحوال ليس بالضرورة، نشاطاً بمعنىً مؤسِّسٍ ومحدِّدٍ. ما هو مثير للاهتمام في صورة الوضع، هو على العكس من ذلك حجمُ السلبية الذي يتضمَّنه على الدوام. يجب فعلاً أن **نفعل** شيئاً ما، دفعةً واحدة، كي نكون **فيه**: لا وضع من غير «فعلٍ» بهذا المعنى؛ ولكن، في الآن ذاته، ما ينبغي فعلُه، ينبغي فعلُه بحسب نمط البقاء فيه، على نمط **الإقامة** (s'installer) (وإنْ مؤقتة) **في** هذا الوضع أو ذاك، أي أن ننقاد أيضاً لميولنا نحوه. **إننا على حدود الإضافة، إذ في الآن ذاته في نظام فِعْلٍ** (l'ordre d'un faire) لا تفي هي بحاجات إنشائه، والذي يجب أن يتدخّل كتكملة لها، وإذا جاز التعبير، بملئه[55] لها؛ وفي الوقت ذاته، في موقع لا معنى له إلاَّ

(53) modernisé؛ أي محوّل إلى صيغة حديثة أو عصرية (م).

(54) l'être - en - position، والعبارة هي محاكاة لعبارة سارتر l'être - en - situation التي هي بدورها محاكاة لمصطلحَي Dasein أو In-der-Welt-Sein الألمانيَّين اللذين أطلقهما هايدغر (م).

(55) remplissement؛ وهذه الصيغة الاسمية المشتقة من فعل remplir أي ملأ أو عبّأ، هي منحوتة ربّما على يد المؤلف؟ ولا ترِد في معاجم اللغة الفرنسية (م).

بالنسبة إليها، لأن هذا النموذج من «الفعل» لا يتدخَّل بالضبط إلاَّ كملء للإضافة وبحسب قانونها.

هذا الحجم لحدود الإضافة هو الذي يبدو لنا خصباً جداً في معنى الوضع.

يمثّل أرسطو النسبة الموجودة بين معنىً كهذا للوضع (الكائن ـ في ـ وضع) والوِضعات التي توظّفها بحسب الشكل النحوي للاحقةِ[56]. يتمُّ الحصول على الواحد انطلاقاً من الآخر: كيفيَّة الكون ـ في ـ وضع، هذه أو تلك، تنجم عن اشتقاق انطلاقاً من الوضع الملائم الذي هو بذاته نسبيٌّ محض (un pur relatif) ـ محدَّد بالنسبة إلى «أوضاع» أخرى. وهكذا، انطلاقاً من الوضع (thesis) مضطجعاً، نحصل على واقع كونه مضطجعاً، الذي هو بشكلٍ ما **الفعل النحوي الموافق لهذا الاسم.** اشتقاق يثير مفارقة، إذ إنَّ المشتق، الكائنَ ـ في ـ وضع، المُنشأ هكذا في تعدُّده انطلاقاً من تنوُّع محدَّد في مقولة أخرى (مقولة الإضافة)، بصرف النظر عنه، هو مع ذلك مُعَدٌّ في آخر المطاف ليشكِّل في ذاته مقولةً جديدة وغير قابلة للاختزال.

يبدو لنا أن في هذا الاشتقاق النحوي لما هو، مع ذلك، مقدَّمٌ كمستقلٍ بذاته، أو أقلُّه كنوعي، شيئاً ما يتَّسم بعمق بالغ. ولكي نقوله بألفاظ حديثةٍ وتتجاوز مؤكداً مقصدَ أرسطو، يبدو لنا أن أرسطو يمنحنا هنا الوسائل للتفكير **في ما يبقى (أو، على الأقل، ما يكون) في الإضافة**، كنمط كينونة فريدٍ بالتمام.

نعمِّم إذاً أطروحة أرسطو التي بدت وكأنها لا تقيم رابطاً إلاَّ بين

(56) figure grammaticale d'une flexion؛ وflexion التي تعني لَوِي، هي في علم الصرف والنحو désinence وتعني ما يُضاف إلى آخر الكلمة ليعبِّر عن حالة إعرابية أو تصريفيَّة (م).

الوضع **وبعض** المضافات[57] (مضافات الوضع، تحديداً). بالنسبة إلينا، يغدو الوضع على العموم نمط كينونة نوعيّاً، لما هو مأخوذ بعين الاعتبار في إضافة، بوصفه مأخوذاً فيها، ولما ينطبق عليه لفظُ نسبي أو إضافي (relatif)، باعتبار هذا اللفظ ينطبق عليه، وأن الشيء ذاته، يشارك، إن جاز التعبير، في مؤامرة هذا التطبيق.

بمَ يمكن هذا المفهومُ الأنطولوجي الجديد، ذو الأيحاء الأرسطي الحرّ قليلاً، أن يثير اهتمامنا، وأن يبدو لنا حتّى حاسماً إلى حد كبير؟

إن اهتمامنا بالوضع بمعنى Keisthaï، أي الكائن - في - وضع، يقوم إذاً على أننا نظنُّ، على العكس من أرسطو، بأن كل شيء هو في إضافة بشكلٍ ما، وبأن الإضافة هي بالتالي المقولة الأنطولوجية الأساسية «الأُولى» بين المقولات، التي بالاتصال بها يجب أَن تُعرف كل الأخريات، حتى لو أنَّ الكائن أخفى تعدداً حقيقياً، وحتّى لو لم تكن إذ ذاك مشتقةً، بحصر المعنى، منها.

بالطبع، يجب أن نميّز بلا شك إضافات هي **أساسية** للشيء، للجسم، للكائن الذي نتأمله، عن الإضافات التي لا تكون إلاَّ خارجية بالنسبة إليه. كما كتب ذلك الاسطاجيري[58]: «واقع كون شيء محمولاً على شيء آخر لا يجعله مع ذلك نسبياً بالضرورة». يجب أن نميّز مؤكداً إضافات هي إضافات من أجل المعرفة، أو لحبّ التصنيف، أو حتى ببساطة من طريق الترابط، عن إضافات هي إضافات قائمة بذاتها، ملازمة لكينونة الأشياء بذاتها، والتي خارجها

(57) les relatifs؛ أي المتعلّقة بالإضافة (م).

(58) أي أرسطو المولود في مدينة اسطاجيرا في مقدونيا اليونانية (م).

هذا الشيء أو ذاك، بصفته **هذه بالذات** كشيء، يصبح مستحيلاً. على هذا النحو، أن يكون المرء ابناً يعني أن يكون بالضرورة ابناً لأحدهم ـ حتى وإنْ كنّا لا نعرف ابن مَن هو.

أطروحتنا الميتافيزيقية سوف تكون الآتية: لا يوجد حقيقة واقعية (une réalité)، أو شيء بالمعنى القوي للعبارة، ما لم يكن بحالة إضافةٍ بحسب هذا المعنى الأخير، وما لم يكن محدَّداً بالعمق بوصفه هكذا، مثلما هو، بالإضافة. الإضافات هي التي تربط معنى الأشياء وتحدِّدها بوصفها هذه الأشياء أو تلك، وتعطيها مداها ووظيفتها ضمن الواقع، وتضفي عليها وجودها الميتافيزيقي ـ أي «معناها» ـ وربَّما بمعنىً فيزيائي طبيعي. هذا ما يبدو لنا أنَّه الاكتشاف الأكبر في الإبستيمولوجيا الحديثة الذي ينبغي على الفلسفة أن تستخلص منه اليوم كل النتائج.

هذا يعني أن خطأ أنطولوجية أرسطو (أو أقلُّه ما بات غير مقبول منها اليوم) يرجع، كما يبدو لنا، إلى أسبقية **الجوهر**، الذي وضعت تحت عنوانه لائحتَها الخاصة بالمقولات. «ما من جوهر يمكن أن يكون في عِداد المضافات»، كتب أرسطو، وعن حق، إذا كان الجوهر هو ما يعتقده (الاكتفاء ذاتياً، الثبات، الاستقلال): كيف نحدُده فعلاً إذ ذاك إن لم يكن إلاَّ **ما يفلت قطعاً من الإضافة**؟ لم يُقَل إن هناك جواهر لا يمكنها، بمعنى ما، أن تدخل في إضافة. في أساس الإضافات، لابدَّ ضرورةً، من وجهة أرسطو، من جواهر كهذه تسند أنطولوجياً العباراتِ الإضافية أو النسبيَّة (التي هي بالطبع غير جوهرية)، التي بموجبها يكون هناك إضافة. ولكن الجوهر يبدو إذ ذاك كأساس غير إضافي للإضافة.

ولكن هل من داعٍ لأساس كهذا؟ إننا لا نظن ذلك: هذا يبدو

لنا كتمثيل للواقع، بالغِ السذاجة وذرّي[59]، الذي يعزل عنه هذا الوقت أو ذاك، كي يعيد بعد ذاك، على قاعدته، بناء الإضافات التي تحدِّد فعلاً الآن، ومنذ البدء، هذه الأوقات لما هي عليه.

ليس لأننا سنرفض مقولة الجوهر، بل نعتقد أن الجوهر، إذا كان لابدَّ من أن يحتفظ بمعنى فنومينولوجي (من وجهة شروط الظهور الخاصة به) ومفهومي (من وجهة شروط المعنى الخاصة له) معاً، لا يمكنه أن يترسَّخ بذاته إلاَّ **في أرض الإضافة**، وانطلاقاً منها، بصفة ما صنَّفه كَنْت بالضبط، كمقولات الإضافة. الجوهر هو، بمعنىً ما، ما يتثبَّت في إضافة، ما يترسَّخ بقوة فيها باتخاذه صورةَ شكلٍ ما للهوية ـ ولكن الهوية تقتضي مقارنة متنوعة المصادر للتحقُّق من المطابقة، وإنْ كان هذا التحقق مثالياً محضاً، فهو أيضاً شيء يختص بالإضافة (relationnel). التجوهُرُ[60] يظهر لنا أكثر أهميةً من الجوهر: الذي به يُنشأ الجوهر بوصفه ما هو ثابت لإضافة، أو ربَّما

---

(59) atomistique، صفة المذهب الذرّي atomisme في الفلسفة وعلم النفس، وليس في علوم الطبيعة (م).

(60) la substantification ou la substantivation؛ والعبارتان، المنحوتتان من substance، أي جوهر، وردتا في النص تباعاً وكمرادفتين الواحدة للأخرى. وتعنيان التحويل إلى جوهر. ولئن كانت substantivation قد دخلت قيد التداول في اللغة الفرنسية منذ العام 1967 بمعنى تحويل الصفة إلى موصوف أي إلى اسم أو جوهر، فإن substantification، مرادفتها المفترَضة، تبدو من نحت المؤلف. وهي تالياً غير متداولة في اللغة الفرنسية. ولكن صيغة «تجوهُر» (substantification)، موجودة، على سبيل المثال، في اللغة الفلسفية العربية القديمة: في أحد عناوين فصول كتاب **النجاة** (ص 165 ـ 169) لابن سينا: «فصلٌ في تجوهُر الأجسام»، ولكن ليس في متن النص! تقول مؤلفة **معجم لغة ابن سينا الفلسفية** إميلي ماري غواشون: إن معنى هذه العبارة (تجوهُر)، «صعبٌ تحديده بدقَّة، إلى حدٍ ما «sens assez difficile à préciser».

انظر: Amélie - Marie Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, (Paris: Desclée de Brouwer, 1938), p. 52.

بالأحرى قطب الثبات الذي يُرسَم عند تقاطع إضافات عديدة. هكذا يمكننا الإحاطة بالهويّة الاجتماعية لفرد كمكوِّنة دائمة «للشيء ذاته» كاسبةً بذلك بالذات، شكلاً (قلنا: شكلاً، بالتأكيد) من الجوهَرية (la substantialité)، متبصِّرةً ثباتَه بالنسبة إلى إضافات متعددة، يؤول بها الأمر إلى تكوينه كنوع من «السنَد» الأنطولوجي المشترك لمختلف إضافاته، في تجاوز كل واحدة منها لحدودها بالنسبة إلى الأخريات ـ ما من واحدة، إذا أُخذت منفصلةً، كافيةٌ لتحديده، وهذا ما يُكسبه شكلاً معيَّناً من «الجوهرية» «خارج» الإطار الإضافي، بدلاً من أن تُبتلع هذه بلا قيد أو شرط في عمل إضافةٍ ما.

ولكن فلنعُد إلى مقولة الوضع. إننا نمتدح هنا المزيّات العائدة لأنطولوجيّةٍ إضافية وحسب، أو، إن شئنا، بنيويَّةٍ، يكون الجوهر، بالنسبة إليها، ما يتحدَّد بالإضافة ـ في نقطة التقاء، عند ذاك، إضافاتٍ عديدة. ما الذي تأتي به، في هذا السياق، فكرةُ كائن ـ في ـ وضع، كما حدَّدناها بمعنى موسَّع، أي فكرةُ فعلٍ نوعي لما هو في إضافة، بوصفه في إضافة؟

أوَّلاً أليس هو قليلاً من هذا النظام، إذ ما من شيء لا يتحدَّد أساساً بالإضافات التي يُعتبر فيها؟

يجب أن نكون متنبِّهين هنا للفارق الدقيق الأساسي الذي تُدخِله فكرة الـ Keisthaï، أي الكائن ـ في ـ وضع، أي فارق عائد لراهنيَّةٍ استطرادية (actualité épisodique)، وانتقالية تقريباً، قيد الصنع ـ هذا اذا كانت مُعدَّة حتى للبقاء طويلاً. الجوهرية، مثلاً، تردُّنا إلى نظام الدوام والثبات المفترض، النظام الذي نجده أو ننشئه حيثما نقع على شيء يقاوم التغيير. هذا ليس حال الوضع الذي لا يتحدَّد إلاَّ بالنسبة إلى تنفيذ الملازَمة لإضافة، كتنفيذٍ صارم تحديداً. الوضع هو كينونةٌ

ما هو موجود في هذه الإضافة أو تلك، معتَبراً في نظام النسبية هذا أو ذاك، الذي يحتلّ أحدَ أقطابه، بوصفه في حالة إنجاز، بوصفه **راهناً** (actuel) ويؤلف بالتالي نمط كينونة هو أيضاً نمط فعل. ولكي نقول ذلك بكلام آخر، «كائنٌ ـ في ـ وضع» ليس هذا الكائن أو ذاك وحسب، كائنٌ غير قابل للتصوُّر إلاّ إذا وجدنا في تحديد كهذا، لا معنى له إلاّ بالنسبة إلى تحديد آخر، ولكن هذا يعني أن **يحتلّ** المحلّ (occuper la place) المحدَّد (défini) بهذا التحديد (détermination)، أن ينوجد فيه، وهذا شكل من الفعل. أن يكون مضطجعاً، أن يكون واقفاً، كي نعود إلى البديهيات البسيطة، هو دوماً فعلٌ معيَّن. فعل ملتبس يمسُّ الحالة، إلاّ أنه ليس له كذلك الثباتُ والادِّماجية (compacité) الأنطولوجية التي نمنحها للجوهر ـ الذي هو ما ننتزعه من الإضافات التي حدَّدناه بها بالذات. إنها بالأحرى الإضافة التي هي قيد الفعل، هي تقريباً قيد أن تُفعَل ـ حيثما يفعل أحدٌ من الناس أو أحد الأشياء ما ينبغي فعلُه حتى تُنجَز.

يبدو لنا أن هنا شيئاً بالغ الأهمية، إذ إنَّ ذلك يتيح لنا أن نفكِّر بكينونتنا الواقعية بوصفنا في الزمن الحاضر، أو كما يُقال، بصيغة مثيرة للاهتمام إلى حد بعيد بالبنية الفاعلة/ المنفعلة (active/ passive) لتضميرها[61]، إنَّنا **نضع أنفسنا**[62]، في هذه الإضافة أو تلك.

---

(61) sa pronominalisation؛ هذه الصيغة المشتقة من الاسم pronom أي الضمير، بالمعنى النحوي للعبارة، قد تكون من نحت المؤلف إذ تخلو منها معاجم اللغة الفرنسية؛ وهي تعني التحويل إلى ضمير. وقد عرَّبناها بلفظة واحدة «تضمير» التي تحتاج، عند كل استعمال لها بهذه الصيغة، إلى شرح مرافق (م)!

(62) nous nous mettons؛ كلمة nous الثانية هي ضمير شخصي منعكس للشخص الأوّل الجمع (ومفردها هو se للفعل المصدر وللضمير الثالث المفرد). ومعناه انعكاس الفعل على فاعله بحيث يلتبس الفاعل بالمفعول في الشخص عينه. الضمير يحل محلّ الاسم. هذا، يبدو لنا، هو مقصد المؤلف (م).

الإضافة هي شيء نتخذ لنا مكاناً فيه، نقيم فيه، نتهيأ لعمل شيء فيه ـ الأمر الذي يفترض كل التبدلات المحتمَلة، وإذا جاز القول يفترض **محرَّكاً** (un bougé) أساسياً. وهذا بالضبط ما يمكن لمقولة الوضع أن تعيننا على التفكير فيه، من هذه الوجهة البالغة الأهمية، إن كان ينبغي على أنطولوجيَّتنا أن تكون، كما نظن، أنطولوجيَّةَ إضافات، وعلى ألاَّ تغرق لهذا السبب في التجريد.

يمكن أن نرجع هنا إلى الصورة النحوية التي استخدمها أرسطو: الاشتقاق ممَّا نسميّه الكائن ـ في ـ وضع كفعلٍ انطلاقاً من عبارات عديدة نسبيَّة تميّز «أوضاعاً» بالمعنى المجرَّد للعبارة، أي خارج أيّ مرجعٍ لهذا الفعل لأن يكون فعلياً في هذا الوضع أو ذاك. قرارٌ قمنا بتوسيعه ليطال مجمل الأمور المتعلقة بالإضافة: الكائن ـ في ـ وضع هو التنفيذ بواسطة كائنٍ في فعل، وهو إذا جاز التعبير انعكاس أنطولوجي لكل عبارة مختصة بالإضافة بوصفها هكذا، ومأخوذة في نسبيَّتها بإزاء عبارات أخرى. هذا التوسيع بدا لنا مقبولاً قياساً على واقع أن كل إضافة تتبدَّى قابلة بأن تتمثَّل مكانياً بنظام من «الأوضاع» بالمعنى الضيّق (المكاني) للعبارة، ويبدو أن هناك نوعاً من التواطؤ (connivance) الطبيعي بين تفكير بعبارات متعلقة بالإضافة (بنيوي) وتفكير بعبارات متعلّقة بالأوضاع؛ النسبية الباطنة لإحداها تجعلها مناسِبةً لرسم المنطق الخاص بالأخريات.

إلاَّ أن ما يهمنا الآن هو نوع الاشتقاق النحوي الذي نحصل به على عبارة: الكائن ـ في ـ وضع، انطلاقاً من الأخرى: الوضع، أو، بشكل أكثر عمومية، انطلاقاً من كل شكل للإضافة بوصفه قابلاً للتمثُّل بأوضاع. هذا يعني، عند أرسطو، الانتقال من صيغة اسمية إلى صيغة فعلية تطابقها بما يكفي من الدقة التامَّة، وبالتالي، إن صحَّ

القول، إعادة وضع الأشياء في حال حركة، وفعاليّة[63]، وفعل. هنا تكمن، مرةً أخرى، نوعية الكائن ـ في ـ وضع غيرُ القابلة للاختزال: إنَّ له طعمَ تنفيذ. تنفيذ لا معنى له ولا فائدة خاصة منه (من كونه ـ في ـ وضع) إلاَّ للدخول في خانة مقتطَعة **قبْلياً** بواسطة الإضافة، أو إن جاز القول بموجبها، بل تنفيذ. نقتبس معنىً من العمل الذي هو عمل الإضافة («للأوضاع» المحتملة)، ولكننا ننفذه، نقيم فيه ـ هو الذي يشهد له الانتقال إلى الصيغة الفعلية النحوية التي ليست شيئاً سوى المحصَّلة[64] الانتقالية، بل أيضاً انتقال صيغة الاسمية إلى الفعل، وإلى التحريك.

يكون الوضع من ثمّ ما يفيدنا للتفكير بكل هذه الحركات التي هي حركات وجودنا ـ أو حتى حركات وقائع غير إنسانية ـ في الإضافات التي تُعتبر فيها، حركات تتهيأ بها فيها، ولكنها أيضاً تستملكها وتنفذها. إنَّه مكمّل طبيعي لأنطولوجيا خاصة بالإضافة: إنه يفيدنا للتفكير بما يمحوه دائماً الاعتبارُ «المجرَّد» للإضافة، أي الفعل، أو **الإيماءة الجسدية** لما هو معتبَر في الإضافة. والحال أن هذا بالذات ما يعطي الإضافات القوَّةَ والأهميةَ من الوجهة الأنطولوجية: أن تنتشر فيها حركات، وأن تكون مواقع للتنفيذ، وأن تكون بمعنى كائنٍ فاعل، كائنٍ يكون فضلاً عن ذلك إيماءةً ووِقفةً. هذا الشيء بالذات الخفيُّ الدلالة، ولكن المكوّن لواقع عالمِنا ذاته ولتجربته الزهيدة، هو الذي يتيح للوضع بأن يجعلنا نفكّر: بأن شيئاً ما «يجري» في الإضافة.

---

(63) effectivité؛ وهذه الصيغة الاسمية مشتقة من الصفة effectif التي تقابل النعت فعلي، أو فعَّال. وهي صيغة منحوتة ربّما من المؤلف، إذ إنّها لا ترد في معاجم اللغة الفرنسية (م).

(64) effectuation؛ صيغة اسمية منحوتة، غير واردة في المعاجم اللغوية الفرنسية، وتعني، التنفيذ، أو وضع الشيء موضع التنفيذ، أو الانجاز (م).

من هذه الوجهة، فإن المعنى شبه الدينامي للوضع بمعناه الأرسطي، أي أن يكون بهذه الوِضعة أو تلك (وهذا ما يكون نصفَ حالةٍ نصفَ فعلٍ، فعلاً وانفعالاً خاصَّين بالإقامة وبالخيار في التركيبة الترتيبيّة[65] ذاتها لمختلف «المضافات» (les «corrélatifs»))، يبدو لنا بالعمق أكثرَ خصوبةً، بما لا يُقاس، من المعنى السكوني المحض للموضع الذي يضع ببساطة جسماً على خريطة الإضافات المكانية أو غير المكانيَّة. إنَّه يأخذ بالاعتبار هذا الشيء الذي هو واحد من بين أكثر الأشياء صعوبة للتفكير فيه، ولكنَّه مع ذلك من بينها الأكثر ألفةً وشيوعاً من الناحية الأنطولوجية، لدرجة أنه يفي ربَّما بالمعنى الواضح للواقع بأفضل مِّما يفي به المفهومُ القديم للجوهر: أي **الكائن المموضَع** (l'être situé). فإن الموضِع (شرط أن نفهمه بمعنى غير «وجوديّ» ولكن «طوبولوجي» محض) غير كافٍ؛ ويجب علينا أيضاً أن نفكر بالكائن الخاص الموجود **فيه**، بصفته موجوداً **فيه**، أي بما **يفعل** فيه (هنا أيضاً، بمعنى **فعْل**[66]، وسلوك، الذي هو على حدود الحالة، وليس ضرورةً ولا من الناحية المبدئية، على حدود الفعل)[67].

بالطبع، بما إن نمط عمل[68] الإضافات غيرُ مستقرّ، فإن ذلك سيؤول بنا رأساً إلى أنطولوجية تسبغ امتيازاً خاصاً على الانتقال والعبور، أو أقلّه على الإقامة في حالات انتقالية. ما يكون في الإضافة يكون فيها على نمط ما يمكن أن يتعرَّض حالاً للتأثر بالتركيبة الترتيبية الخاصة بهذه الإضافة، في انقلابات المنظورات التي

---

(65) la combinatoire؛ متعلقة بالتركيبات combinaisons، بتعدُّدها وبترتيبها، أو ترتيب عناصرها. ويلمِّح ربما المؤلفُ بهذه العبارة إلى الطوبولوجيا التركيبية الترتيبية التي هي حسابية جبرية (م)!

(66) un faire؛ أي ما يقوم آناً بعمله، أي ما يشتغله (م).

(67) action؛ أي ما هو مقابل الانفعال (م).

(68) le jeu؛ ويعني الطريقة التي تعمل بها الإضافات، أو نمط فعلها (م).

تتيحها. قَدَرُ الإنسان المضطجع أن يقف أو أن يجلس، اللّهم إذا كان ميتاً، فلن يعود إذ ذاك إنساناً، بحسب أرسطو. إن ما نقوم بوصفه، في موضوع الوضع، ليس مطلقاً الاستدامة والصلابة لِكائن تمَّ تكوُّنُه سابقاً، بل العبور الثابت لعمل (un jeu) (عملِ الإضافات)، عبور يكون خلاله الكائن ذاته **قيد التكوُّن**. لقد خصَّص لوك فصلاً من كتابه **بحث في المعرفة الإنسانية** (*Essai sur l'entendement humain*) لما سمَّاه «جزيئات» (particules)، هذه العناصر من الخطاب التي لا تنطبق عليها، بالظاهر، أيّ فكرة محدَّدة، اسمية، يمكنها أن تشكّل دلالتَها (كالعبارات الاقترانية، مثل: **ولكن**)، فقد كان يتحدَّث، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، عن «وِضعات الذهن» («postures de l'esprit») التي تتمتَّع برأيه باستعدادٍ للايحاء. المعادلة رائعة بصيغة التعميم الكلّي (universalisation)، الذي يبدو لنا قابلاً للمسامحة في اللغة العادية، لإشكالية الإيماءَة التي تدعونا إليها، جاعلة من مجرى الفكر نفسه أداةً للوصف، الفكرِ المدرَكِ بما فيه من أساسي: أي أطوارِه الانتقالية (ses transitions) التي هي أيضاً حركات مفاصل وعضلات (وهي أيضاً جعْل الأمور في حالة إضافة أو إسناد[69]، تلعب لعبتها (jouant le jeu) المضافة الإسنادية التي هي لعبة النحو). الكلام يغدو أكثر صدماً إذا ما حرّرنا المسمَّاة «وِضعات الذهن» من أيِّ مرجع لذهنٍ يكون دعامتَها بمعنى جوهري، وفي مطلق الأحوال، بمعنى مختلف عمَّا هو مكتسب بطريقة مختصة بالإضافة. علاوةً على ذلك، يبدو الوضع متوافقاً نوعاً ما، مع المعنى النقدي الصلب بالنسبة إلى فكرة الجوهر التي يُعرب عنها لوك. سيكون هناك تالياً، إن لم يكن **فقط** وضعات الذهن **وليس** الذهن (وهذا ما سيكون وسيلةً جذرية بشكل خاص، لإخراجنا من المعضلات المنطقية les)

(69) relation؛ الإسناد هو أحد أسماء الإضافة في علم النحو (م).

apories) الثنائية التي لا حلّ لها، التي انطلقنا منها)، في مطلق الأحوال أوّلاً وبالدرجة الأولى، وضعاتُ ذهنٍ لن ينوجد إلاّ باعتماده هذه أو تلك منها، ويغدو بذلك، وبذلك فقط، أهلاً لأن يكون له معنى. هذا المنظور يبدو لنا، من الناحية الوصفيّة، مقنعاً بما فيه الكفاية.

على هذا المستوى بالذات، مستوى «الوِضعة»، المادّيّة (physique) (إنْ كان ثمة معنى لذلك)، الجسدية، أو الأخلاقية، ينبغي أن تعمل أنطولوجية حقيقية خاصّة بالوضع. إذ إن الشيء الوحيد الذي يوازي من حيث الأهمية محلّ الأشياء، بحسب انبناء نسبي، في نظام العالم، هو بلا شك **الطريقة التي بها تحتلّ هذا المحلّ**.

الفصل الثامن

المِلْــــك[1]

بقلـم: سلفاتوري فيكا (Salvatore Veca)

I

اقترحَ أرسطو في الكتاب الخامس من **الأخلاق إلى نيقوماخوس**[2] (*Ethique à Nicomaque*) تصنيفاً لأنواع العدالة ولمختلف الميادين التي تجد فيها هذه الأنواع، مع المعايير الخاصة بكل واحد منها، مجالاً لتطبيقها: تصنيفاً كان معَدّاً لأن يكون ذا تأثير مستدام في نظرياتنا حول العدالة، بالنسبة إلينا نحن ورَثتها. يجد القارئ في هذه المقاطع الشهيرة الفرق بين العدالة المعتبرة كاحترام للقانون والعدالةِ المعتبَرة كإنصاف. وتمّ تفحُّصُ هذه العدالة الأخيرة،

(1) la possession؛ هذا البحث مترجم أولاً من الإيطالية إلى الفرنسية على يد جيرالد لارشيه (Gérald Larché) (حاشية للناشر). والمِلك هو أحدى الترجمات القديمة لهذه المقولة من مقولات أرسطو؛ كما تُرجمت أيضاً بمقولة **له**؛ والمِلك هو المِلْكية (بالميم المكسورة واللام الساكنة) (م).

(2) Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduit par Jean Tricot (Paris: Vrin, 1983).

أي عدالة الإنصاف، هي أيضاً، في ميادين التوزيع والتأديب والتبادل. من هنا، ومن ضمن عوامل أخرى أيضاً، كان التصنيف القانوني الذي يميِّز بين العدالة التوزيعيَّة (justice distributive)، والعدالة التأديبية[3] والعدالة التبادليَّة (justice commutative). لقد لاحظ جون رولز[4] أنَّه لو كان هناك معنى نوعيّ يبدو أن أرسطو قد أعطاه للعدالة، معنى يُشتق منه قسم كبير من صيغ هذا النص الكلاسيكي، فهو المعنى الذي يقوم على تجنُّب الـ pleonexia: ومعنى ذلك كونُ أشخاص يتداولون امتيازات بالنسبة إلى آخرين، بتملُّكهم أكثر مما يعود لهم، أو بامتناعهم عن إعطاء الآخرين ما يعود فعلاً لهؤلاء. يمكننا مؤكداً أن ندافع عن أن هذه الطريقة في رؤية الأشياء تنطوي على معيار حِكَم لتحديد ما هو عائد للأشخاص. وهذا يحدِّد، من جهة أخرى، الهدفَ الذي يبتغيه تصوُّرٌ معيَّن للعدالة.

في كتاب **المقولات**[5]، حدَّد أرسطو المِلك، في أول الأمر، في إطار الكيفيَّة: نقصد بعبارة «المِلك» (possession)، المقابِلة في هذه الحالة لعبارة disposition[6] أي ما هو بتصرُّف شخص، الصفاتِ الخاصة بأحد الأشخاص أو بأحد الأشياء والتي تكون أكثر استدامة وأكثر مقاومةً للتغيُّر. ثانياً، لقد قدَّم أرسطو المِلك على ما

(3) justice corrective، أو العدالة الاصلاحية (م).

(4) John Rawls, *A Theory of Justice* (New York: Oxford University Press, 1973), part I, chap. 2.

انظر أيضاً الترجمة الفرنسية: John Rawls, *Théorie de la justice*, traduit par Catherine Audard (Paris: Seuil, 1987).

(5) Aristote, *Les Catégories*, chap. 15, dans: *Organon, 1, Catégories, 2 de l'interprétation*, traduit par Jean Tricot (Paris: Vrin, 1984).

(6) (il est à sa disposition)، إنَّه بتصرُّفه (م).

يبدو، كإيضاح لموضوع المقتنى[7]. لقد وُضعت حول هذا الموضوع لائحة مهمة بالأشياء نَعبُر بها من مِلكِ كيفيةٍ، إلى واقع اقتناء أشياء خارجية أو أجزاء من أنفسنا، للوصول إلى واقع اقتناء مِلكيّة «بيت أو حقل».

أخيراً، إنَّ تفحُّص معنى eudaimonia[8]، في الكتاب الأول من **الأخلاق إلى نيقوماخوس**[9] أدّى بأرسطو إلى دعم فكرة أنّها تلتقي مع ما يجعل الحياة خليقةً بأن يتمّ اختيارها. أمّا l'eudaimonia (أي السعادة)، يضيف أرسطو، فهي الأكثر جدارةً بأن يتم اختيارها من بين كل الخيرات[10]: إنها الخير الإنساني بامتياز.

أعتزمُ في القسم الأول من هذا الفصل إيضاح بعض الروابط بين فكرة المِلك في الإطار الأوسع لنظرية العدالة التي تزمع أن تقول لنا ما هو عائد لأشخاص بمعنى ما هو عادل أن يمتلكه الأشخاص، من جهة، وفكرة المِلك باعتبارها صفة أشخاص مستمرة في الزمان من جهة ثانية. يمكن لأحد هذه الروابط أن يساعدنا في صوغ السؤال الآتي: ملك **أيّ شيء** بالضبط؟ يبدو أن هذا السؤال، كما سأوضح ذلك لاحقاً، ينبغي أن يؤخذ على محمل الجدّ عندما نسعى إلى الإجابة عن السؤال السابق الآخر المتعلق بمعيار العدالة التي تحدّد ما هو مستحق للأشخاص: ما يحقّ للرجال وللنساء أن يكون لهم.

بعد أن أبيِّن بحسب أيِّ معنىً محدَّد يجب على نظريةٍ لعدالةِ المِلك أن تأخذ بالاعتبار التعدُّديةَ المكوِّنة «لشيء ما» متنازَعٍ عليه،

---

(7) l'objet de l'avoir؛ وفعلُ avoir التام يعني الامتلاك، أو: عنده، أو لديه، أو له (م).

(8) وارد بالأحرف اللاتينية وحسب (م).

(9) Aristote, *Ethique à Nicomaque.*

(10) les biens؛ أو الأملاك أو الممتلكات الخاصة (م).

فإنّي، انطلاقاً من إعادة صوغ فكرة **السعادة** الجزيلة الاحترام، سأقترح الأسباب التي من أجلها ينبغي على **أورغانون** القرن الحادي والعشرين أن يتضمَّن صيغاً أولية ومحاولاتِ إجابة حول العادل والظالم اللذين لهما قيمة عالمية، أو على الأقل يطمحان لأن تكون لهما هذه القيمة، في بُعدٍ شامل لا محالة، وغيرِ محدود باحتمال مكان.

في القسم الثاني، سوف أعيد تفحُّص طبيعة نموذج (paradigme) نظريات العدالة الذي دشَّنه في النصف الثاني من القرن العشرين كتاب رولز الذي بات مذ ذاك مرجعاً كلاسيكياً. وسأعرض بشكل خاص مدى نظريات العدالة وحدودها في مرحلة الانحطاط[11]. سوف أضع بعد ذاك، في القسم الثالث، مع كمٍّ وافر من التفاصيل، مخطَّطَ فلسفةٍ سياسية تخرق هذه الحدود وتتركّز حول فكرة العدالة الشاملة.

1 ـ أبدأ بتأييد الفكرة القائلة إن كل نظريَّة في العدالة لها أصلٌ في واقع الظلم. ليس فقط، وليس من باب أولويّ، لأنّ الظلم يغرز جذوره في الإجابات عن الظروف التي نشعر فيها بالسخط أو التي يكون فيها حسُّنا بالعدالة مدعوّاً لأن يُبدي رأياً انطلاقاً من الأشكال المنفعلة لحسّنا، بالامتهان الأخلاقي، بل خصوصاً وأوَّلياً لأن واقع الظلم يولِّد نزاعات وخلافات في **المدينة** (Polis)[12]، وأن كفاءتنا المعياريَّة الطبيعية، عقلَنا العملي، مقَولبةٌ (modelé) بالخلفية الاجتماعية التي يمكن أن ينوجد فيها عملٌ منصف تقوم به المؤسسات وممارسات التحكيم والحُكم. وكما لاحظ ستيوارت

(11) fin de siècle؛ وهذه العبارة واردة باللغة الفرنسية في النص الإيطالي الأصلي، وترجمتها الحرفيّة هي: «نهاية القرن»، أمّا معناها فهو: **الانحطاط**، أو المنحطّ بعد عزّ من حيث القيمة والفعالية، أو مرحلة الانحطاط (م).

(12) كلمة يونانية تعني المدينة، واردة في النص بالأحرف اللاتينية وحسب (م).

هامبشاير[13] (Stuart Hampshire)، يجب أن نعطي الأفضلية للعلاقات والنزاعات ما بين الأشخاص وللممارسات المشتركة والعمومية للتبرير، بدلاً من إعطائها للعلاقات والنزاعات الشخصية، وللمراعاة «الخاصة» (privée) لمعنى العدالة: هذا الأخير هو المقولَب باللغة «الشائعة» (public) التي يُمارَس فيها فنٌ اجتماعي ذاتياً[14] فالمدينة لها، بهذا المعنى، أفضلية على **النفس** (psyché).

ولكن إذا انطلقنا هكذا من تجربة الظلم، يمكننا أن نقول بالقدر ذاته إننا ننطلق من تجربة الشر، أو من إنكار الحق الاجتماعي، من المعاناة الممكن اجتنابها اجتماعياً. لنتذكَّر حالة pleonexia، أي **الطمَع**[15]: أشخاص يتشاورون حول امتيازات بالنسبة إلى آخرين، باستملاكهم أكثر ممَّا يُستحقَ لهم، أو بامتناعهم عن إعطاء غيرهم ما هو مستحقٌ لهؤلاء. الانطلاق من المعاناة الممكن اجتنابها اجتماعياً يعني، كما أشارت إلى ذلك جوديث شكلار[16] (Judith Shklar)، تبّني وجهة نظر الضحايا، وجهة أولئك المصابين بإجحاف ـ من غير مسؤولية من جهتهم بل بسبب مؤسسات أو بسبب أعمال جائرة ـ لأن ليس معهم (أو انتُزع منهم) كلُّ ما هو مستحق لهم.

---

(13) Stuart Hampshire, *Justice is Conflict*, Princeton Monographs in Philosophy (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

(14) intrinsèquement؛ أي إنَّه يخصُّ المجتمع بذاته، بصرف النظر عن علاقاته بالأشياء الأخرى (م).

(15) pleonexia؛ هي بالأصل عبارة يونانية وردت عند أفلاطون وأرسطو في مجال الكلام على العدالة، ووردت في التراث المسيحي الإنجيلي بمعنى الحبّ البغيض للتملّك من غير وجه حق، أي الطمع أو الجشع (م).

(16) Judith N. Shklar, *The Faces of Injustice*, Storrs Lectures on Jurisprudence, Yale Law School; 1988 (New Haven, CT: Yale University Press, 1990).

لنتأمل بهذا الشأن حلبةً أولى باتجاه معيار العادل في مجال توزيع كل ما هو مستحق للأشخاص، باتخاذنا منظوراً استوحيناه من أحد أشكال مذهب النفعية (l'utilitarisme): سيكون غيرَ عادلٍ ذلك المجتمعُ الذي يُفسِد، إن جاز لنا القول، المنفعة أو السعادة الجماعيتَّين. الفلسفة السياسية للنفعيَّة تعطينا معياراً لتحديد ما هو مستحق للأشخاص ولإبداء رأي أو تقويم المؤسسات والممارسات الاجتماعية والأفعال على ضوء قدرتها على إعطاء الحد الأعلى من الرفاهية الجماعية، أو على إعطاء الحدّ الأدنى، في صيغة النفعية السلبية، من المعاناة الممكن اجتنابها اجتماعياً.

للنفعية حدود عديدة، وقد تعرَّضتْ لانتقادات قاسية في أشكالها التي أُعيدت صياغتها. ومع ذلك فمن الصعب الإفلات من الجاذبية الفكرية والأخلاقية لبرنامجها: إن النفعيَّة الفلسفية، من وجهةِ نظر أخلاقية واصفة (métamoral)، كما بيَّن ذلك توماس سكانلون[17] (Thomas Scanlon)، هي تعريف بأخلاقيَّتنا (moralité) مركَّزٌ حول فكرة حماية رفاهيَّتنا. إنَّ ما هو مستحقّ لنا يعتمد بمعنى من المعاني على الإسهام الذي يقوم به في إعطاء الحدّ الأعلى للمنفعة، أو في إعطاء الحدّ الأدنى لفقدان المنفعة[18] الاجتماعية.

وكما أظهرتُ تأييدي لذلك في مكان آخر، فإن قوَّة النفعيَّة وحدَّها يكمنان في المنظور الضمني المختص بالأفراد والأشخاص

---

(17) T. M. Scanlon, «Contractualism and Utilitarianism,» in: Amartya Sen and Bernard Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1982).

(18) désutilité؛ والعبارة منحوتة، أو مشتقة من utilité = المنفعة، بمعنى النفي لها، أو سلبها، أو إلغائها، أي فقدانها. وهي غير موجودة في معاجم اللغة الفرنسية المعروفة؛ فالموجود فيها هو عبارة inutilité، أي عدم المنفعة، أو اللامنفعة (م).

الذين نتصوَّرهم في بُعدهم الفريد والوحيد **كمنفعلين**[19] أخلاقيين، وبهذا المعنى كمُرسَل إليهم أو كمنتفعين بالمعالجات التي توفِّر لهم كل ما هو مستحَق لهم، على ضوء معيار مشارك ومفضَّل من النظرية. هذه ليست أطروحة ضد النفعية. إنها أطروحة تتعلَّق بحدودها. بهذا المعنى، هي أطروحة ضد زعم النظرية بأنها مكتملة الإنجاز.

2 ـ في إطار أَسئلة حول العدالة لفتَ أمارتيا كومار سين[20] (Amartya K. Sen) مؤخراً إلى أهميَّة التمييز القروسطي القديم جداً بين «المنفعل»[21] و«الفاعل»[22]. هذا التمييز بالذات هو ما سيتيح لي الآن أن أُدخِل البُعد التناوبي (alternative) **للفاعلين** الأخلاقيين الذي توافقُه أخلاقٌ مركَّزةٌ حول حقوق الأشخاص واستقلالهم الذاتي (autonomie)، وأخلاقٌ مركَّزة أيضاً حول المنفعة توافق بُعدَ الفاعلين الأخلاقيين.

إن أخلاقاً مركَّزة حول الحقوق تُبرز البُعد الخاص بالأشخاص بوصفهم فاعلين أخلاقيّين، أي بوصفهم رجالاً ونساءً لهم أهداف، ومشاريع، وروابط وفاء والتزامات؛ أشخاصاً يطمحون إلى أن يكونوا

---

(19) patients moraux؛ ويقصد المؤلف بهذه العبارة معنى السلبية أي الخاضع للفعل، أو المنفعل، وليس الفاعل. وبهذا المعنى يسمّى «من هم قيد المعالجة النفسانية» patients، أي فاقدي الإرادة والقدرة على الخروج من مصيبتهم الناجمة عن لاوعيهم بأسبابها (م).

(20) Amartya Sen: *On Ethics and Economics*, Royer Lectures (Oxford: Blackwell Publishers, 1991), and *Ethique et économie: Et autres essays*, trad. de l'anglais par Sophie Marnat, coll. Philosophie Morale (Paris: Presses universitaires de France, 1993).

أمارتيا كومار سين المولود عام 1933، هو عالم اقتصاد وفيلسوف هندي اهتمَّ بالتنمية الاقتصادية والانسانية بدراسات لافتة حول المجاعة والفقر. حائز على جائزة مصرف السويد المعروفة باسم جائزة نوبل في الاقتصاد عام 1998 (م).

(21) «patient»؛ أو المعلول (م).

(22) «agent»؛ أو العلة (م).

أسياد الظروف ـ بقدر ما يكون ذلك ممكناً ـ وأسيادَ الصدفة الطبيعية والاجتماعية، لا أن يكونوا خاضعين وعبيداً. وإذا كان الشر الاجتماعي، من منظور المنفعلين والمنفعة، يقوم على إحباط الحاجات والرغبات في عجز أعمال الأشخاص، فالشر الاجتماعي أو الظلم، من منظور الفاعلين والحقوق، يقوم من جهته على أولويات متنوعة من الإذلال والإقصاء، في فشلٍ ونفيِ الاعتراف بهويتهم كأشخاص يطمحون إلى صوغ مصيرهم الفردي أو الجماعي الخاص بهم.

هنا بالذات تأتي لنجدتنا ملاحظةُ أرسطو[23] عن المِلك كمقولة مستمرة في الزمان ومقاوِمةٍ للتغيير: يمكننا في هذا الشأن أن نُدخِل فكرة **هوية** الفاعلين الأخلاقيين، إلى جانب فكرة **منافع** (intérêts) الفاعلين الأخلاقيين. وسنقول إن شرط هويةٍ ملبّاة يقتضي أن يكون شرطُ الاعتراف العادل بين الأشخاص ملبّىً. «إن الاعتراف المناسب، كما يلاحظ تشارلز تايلور[24] (Charles Taylor)، ليس تهذيباً وحسب ينبغي أن نقوم بواجباته تجاه بني جنسنا: إنّه حاجة إنسانية حيويّة». إن نفي الاعتراف هو الذي يولّد فعلاً الإدانةَ لما هو الشر الاجتماعي بامتياز للفاعلين الأخلاقيين والذي يلتقي مع تجربة الانحطاط والإذلال. الأمر يتعلق بنوع من إدانة العزلة اللاإرادية التي تقطع الرابط بين ذاتنا والأشخاص الآخرين الذين لهم دلالات معبِّرة بالنسبة إلى ذاتنا، والتي تُقصي عن جماعات انتماء نظرائها، فاعلين أخلاقيّين يجب أن يُخَصّوا بكرامةٍ متساوية.

---

(23) انظر: Aristote, *Les Catégories.*

(24) Charles Taylor: *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»: An Essay*, with commentary by Amy Gutmann, eds. [et al.] (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), and *Multiculturalisme: Différence et démocratie*, trad. de l'américain par Denis-Armand Canal, coll. Champs (Paris: Flammarion, 1997), p. 42.

في تفحّصه لمفهوم التعاطف (la sympathie)، قدّم لنا دايفد هيوم[25] ببلاغة لافتة بأيِّ معنى تكون العزلة التامة شراً بالنسبة إلينا: «العزلة التامة هي ربّما أسوأ عقاب يمكن أن ننزله بأنفسنا. أيّ لذة تثير السأم إن لم تُذَق برفقة آخر، وأيّ ألم يغدو أكثر قسوةً وغيرَ قابل للاحتمال. كائناً ما كان الشغف الذي يحرّكنا ـ الكبرياء، الطموح، النهم للمعرفة، الرغبة بالانتقام، أو الشهوة الجنسيّة الجامحة ـ فالتعاطف هو روحه، أو المبدأ الفاعل، ولن يكون له أيّ قوة إن صرفنا النظر كلياً عن أفكار الآخر ومشاعره. حتى لو اتّفقت كل قوى الطبيعة وعناصرها على خدمة إنسانٍ واحد وعلى إطاعته، حتى لو أن الشمس تشرق وتغيب بناءً على أمره، حتى لو أنَّ البحر والأنهر تجري وفقاً لهواه، وأن الأرض تُنتج تلقاءً ما هو نافع وطيِّب له، فإنه سيكون مع ذلك تعيساً طالما ليس ثمّة على الأقلّ شخص آخر يشاطره سعادته ويتمتّع بتقدير هذا الشخص ومحبّته».

وهكذا يمكن أن نعلن عن صعوبة الإجابة عن السؤال: مِلك **أيِّ شيء بالضبط؟** أو أن نعلن أيضاً مع أرسطو: **ما الذي هو مستحق لنا؟** إن تصوُّراً للعدالة موافقاً للعرض بعبارات المنفعة والحقّ بما هو مستحق لنا، يُبرز تشكيلة الظلم المعهودة، على خلفيّة **مجموعة متّصلة** (continuum) نجد فيها من جهة خصائص كينونتنا كمنفعلين: هذا كل شيء. ومن جهة أخرى، نجد خصائص كينونتنا كفاعلين ذوي كرامة متساوية: هذا كل شيء. لكي نقدّم تفسيراً لما هو

---

(25) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, (London: John Noon, 1739), Livre II, partie 2, section 5, édition française:.

النسخة الفرنسية: D. Hume, *Les Passions*, traduit par Jean-Pierre Cléro, coll. Garnier (Paris: Flammarion, 1991).

(لا نستعيد الترجمة الفرنسية = (nous ne reprenons pas la traduction française)). (حاشية للمؤلف).

مستحق للأشخاص يجب علينا إذ ذاك أن ننكبّ على ثناء تعدُدي لعدم اكتمال المنظورَين المرسومَين: المنظور المركَّز حول المنفعة، والمنظور المركَّز حول الحقوق.

إن قبول عدم الاكتمال يعني، بعبارات أخرى، أنّنا نتحمَّل التوتُّر الأساسي القائم بين المنظورَين. وهذا التوتر هو ما يعطينا معايير لتوجيهنا في الحكم الصادر عن المؤسسات، والممارسات الاجتماعية، والأفعال التي لها آثار في مشاريع حياتنا. انطلاقاً من واقع الظلم، باعتباره كحطام للسعادة المحتمَلة أو كإذلال أو اعتراف فاشل، يمكننا هكذا أن نمضي قدماً نحو معايير تعددية تقول لنا ما هو مستحق لكل واحد منّا، منفعلين وفاعلين أخلاقيين.

3 ـ **فكرة السعادة** (eudaimonia) الأرسطية القديمة يمكنها أن توحي لنا بالأسباب لصالح تعميم لتصوُّرٍ للعدالة يجيب، بحسب ما سبقت الإشارة إليه، عن السؤال عمّا هو مستحق لنا، منذ السياقات المألوفة للجماعات السياسية الخاصة المنغلقة على نفسها، وصولاً إلى المكان الشامل للعالم الذي نتقاسمه مع بضعة مليارات من الذين نشاطرهم استئجار هذا الكوكب. عالم يمكن أن تكون فيه الأسباب التي تجعل حياةً خليقةً بأن يتم اختيارها بالنسبة إلى من يعيشها، مختلفةً، لا بل مختلفة، جذرياً أحياناً، بالنسبة إلى الأسباب الأخرى، يبقى متقاسماً ومعترفاً به من غير التباس الواقع الآتي: السعادة هي الأكثر جدارةً بالاختيار من بين كل الممتلكات البشرية.

كان يدور في خلد أرسطو بالطبع أنّه يوجد صنف أوحد من الأسباب التي من أجلها تكون حياة بشرية جديرة بأن يتم اختيارها؛ إلاّ أن من جهتنا، ما من حاجة لنا إلى قبول هذا الزعم بنظرية أحديَّة (moniste) تتعلَّق بما له قيمة لنا. يمكن الاعتراف بالواقع التعدُدي، ينبغي الاعتراف به كواقع أو كقيمة بالنسبة إلينا. إلاّ أن ذلك لا يختزل أهميّة الرابط بين فكرة كوننا بشراً يطمحون إلى حيوات تكون جديرة

بأن يتمّ اختيارها، وفكرة العدالة التي تعلّمنا ما هو مستحق للكائنات البشرية. يمكن لهذا الرابط أن يؤول بنا إذ ذاك إلى إبراز تأويل لحريّتنا على أنّها قدرة على الاختيار، ويمكن لهذه القدرة أن تبدو مثمرة إذا ما قسنا أنفسنا بالواقع العويص الذي يمثّله امتداد المكان الداخلي الخاص بالجماعات السياسية على المسرح الكبير للعالم في حقبة تاريخية يكون فيها انتهاك الحقّ في نقطة واحدة من الأرض ـ لاسترجاع قول كَنْت ـ انتهاكاً أيضاً للحقّ أينما كان في الأرض قاطبةً.

إذا ما تأملنا فكرة أرسطو القديمة جداً حول الازدهار البشري، وإذا أعدنا صياغتها بعبارات التنمية الإنسانية المعتبرة كحرّية، بحسب المعنى المقترَح من سين، يكون بحوزتنا على الأرجح معيار لتوجيهنا في الحكم التفكُّري (réflexif) وفي التقويم الأخلاقي لحالات العالم، وهو معيار مستقل نسبياً عن السياقات الخاصة، وقابل بالحري بأن يتطبَّق حتّى في مجال تعدُّد سياقات، مع احترام فروقاتها، ومن غير التخليّ، لهذا السبب، عن متطلّبات الشمول لدى أخلاق التقارب (une éthique de la convergence).

موضوع القدرات، على قاعدة فكرة التنمية المُعتبرة بمثابة حرّية، يحدِّد تماماً هذه القدرات بوصفها قدرات أشخاص على الاختيار بين أعمال تناوبيّة، بين طرق وجود وطرق عمل: «القدرة تمثّل التركيبات المتنوّعة للأعمال (كيفية الوجود وكيفية العمل) التي يمكن للشخص أن يكتسبها. القدرة هي مجموعة موجّهات لأعمال، وهي تعكس حرّية الفرد بأن يسلك نمطاً معيّناً من الحياة بدلاً من نمط آخر»[26]. أكثر من ذلك، يضيف سين: «في مكان

(26) A. Sen, «Justice: Means versus Freedom,» in: Sen, *On Ethics and* = *Economics*.

الأعمال، تمثّل كل **نقطة** مجموعة مرتبة من العناصر (n-uplet)[27] الخاصة بالأعمال، وتمثّل التركيبات التناوبيّة المتنوِّعة الخاصة بالأعمال التي يمكن للشخص أن يختار من بينها تركيبةً معيَّنة... تركيبةَ أعمالٍ هي **نقطة** من مكان معيَّن، بينما القدرة هي **مجموع** نقاط كهذه».

للإجابة عن السؤال عمّا هو مستحق للأشخاص، يمكننا القول إذاً إنَّ كل ما علينا إبرازه هو قدرة الأشخاص المحدودة على أن يختاروا أنفسهم بأنفسهم في الزمان، بشكل يمكن فيه لحيواتهم - بقدر الإمكان - أن تكون جديرةً بأن يتم اختيارها. إنَّ فكرة التنمية هذه، المعتبَرة كحرية خيار يمكنها أن تقودنا في تقييم عالم شاسع من حالات اللامساواة المثيرة للمشاعر، ما بين منفعلين[28] يعانون من عجز[29] في أعمالهم[30]، وفاعلين لهم قدرةٌ أكبر أو أصغر على اختيار حياتهم. وهذا، على خلفية الظروف العادية للظلم، والحيوات التي يتحكم بها سوء الطالع، ومؤسسات مشينة، وظروف قاسية وعدائية، والأفعال الجائرة وشراسة الأشخاص الذين يستعملون أشخاصاً آخرين كأدوات. ولكن سيجب علينا أن نرجع إلى كل ذلك بدقّة أكبر في القسم الثالث، عندما سنواجه اختيار امتحان فكرة العدالة الشاملة.

= قارن الترجمة الفرنسية: Sen, *Ethique et économie: Et autres essays*, pp. 216-217. (لا نستعيد الترجمة الفرنسية = nous ne reprenons pas la traduction française).

(27) n-uplet = مجموعة من العناصر متخذة بحسب ترتيبها: نقول أحد شيئين متماثلين (doublet) أو أحد ثلاثة (triplet)... إلخ (حاشية للمترجم الفرنسي).

(28) patients، ويمكن أن تُفهم أيضاً، هنا بالذات، بمعنى «مَرضى» (م).

(29) déficit؛ والعبارة غالباً ما تُستعمل في مجال العجز المالي (م).

(30) fonctionnements؛ أي في طريقة عملهم، أو مسيرة عملهم (م).

II

1 ـ فلْنحاول الآن إيضاح طبيعة مثال نظريات العدالة الذي كوَّن، في العقود الأخيرة من القرن العشرين، المحاولةَ الفلسفية الأكثر انسجاماً لتطبيق الأخلاق على السياسة وعلى المؤسَّسات وعلى المسائل العمومية. أعني بنظريات العدالة نظرياتٍ تبغي إعطاء الأسباب والمعايير للحكم أو للتقويم الأخلاقيِّين الخاصَّين بالمؤسسات وبالممارسات الاجتماعية. يمكننا أن نؤيد الفكرة القائلة إن الأَمر يتعلق بنظريات الرأي السياسي التفكُّري، وإن مسألتها المركزيَّة يمكن في مطلق الحال أن تُحدَّد أو أن تُعاد صياغتُها بعبارات الإجابة عن طلب تبرير أخلاقي.

على هذه الخلفية يكون بإمكاننا الكشف عن المفارقات (les contrastes) المألوفة بين بعض المنظورات الفلسفية الكبرى التي تنشر إجابات مختلفة وتناوبيَّة عن طلب تبرير أخلاقي: كالنفعيَّة والتعاقدية (le contractualisme) والتحرُّرية الفوضوية (le libertarisme) والجَماعوية[31]. يمكننا فعلاً أن ندافع عن فكرة أن قسماً كبيراً من المناقشة ومن المواجهة بين الأفكار، قد تطوَّر في إطار أسئلة كهذه، أثناء الثمانينيات **إجمالاً**، ما أوجدَ تنوُّعاً من الخلاصات المهمَّة من وجهة نظر الفلسفة السياسية والاجتماعية.

ولكن الأطروحة التي أتقدم بها تقول إن خلاصات النقاش حول الإطار المفضّل لنظريات العدالة، تكسب بمجموعها وجاهةَ دلالتها وتحديدَ مداها.

---

(31) le communautarisme؛ ويمكن في بعض المجتمعات التي تبرز فيها الجماعات الدينية والمذهبية أن تسمَّى في هذه الحال: الطائفية (م).

أ ـ بموجب المرجعيّة، الضمنية أم الصريحة، إلى جماعات سياسية منغلقة، متّصفة بثبات الحدود.

ب ـ وبموجب المرجعية المهيمنة لصنف خاص من الظروف: تلك التي يمكننا أن نتفق على تسميتها بظروف النزاع التوزيعي (conflit distributif). ألاحظ أنَّ مرجعية هذين الشرطين، اللذين ليسا مستقلَّين الواحد عن الآخر، بما إنها تحدّد مدى نظريات العدالة، فإنها تحدّد أيضاً **حدود** هذه النظريات. تلك هي **الحدود** التي ينبغي، على ما يبدو، أن يتمَّ تجاوزها إذا كنا نأخذ على محمل الجدّ التحديات التي تُطرح على أيّ واحد من المهتمين بالفلسفة السياسية على المنعطف الحاسم لمرحلة **الانحطاط**[32].

في القسم الثالث من البحث، سأقوم، كما قلتُ، بالكشف عن الفرضيَّة الشائعة منذ التسعينيات إلى اليوم، القائلة إن الأبحاث والتطبيقات الخاصة بمنظور أخلاقي معيَّن، أو بكلام أبسط، الخاصة بوجهة نظر أخلاقية عن السياسة أو عن السياسات، اتجهت نحو محاولة توسيع مدى معايير الرأي[33] السياسي أو معايير مبادئ العدالة، بدءاً من السياق الداخلي للجماعات حتّى حلبة الجماعة الدولية. إن الأمر يتعلَّق بتشكيلة واسعة من محاولات **تجاوُز** الحدود.

سوف أتفحّص بالتالي طبيعة مختلف المسائل التي يواجهها اتّساعُ مدى المعايير عندما نعبُر من المكان الداخلي إلى الحلبة الدولية، أو العابرة للدول. كل ذلك بهدف رسم خطوط برنامج بحث باتجاه فكرة عدالة شاملة: برنامج ينبغي أن نَسأل من أجله عمَّا يمكن

---

(32) fin de siècle، واردة بالفرنسية في النص الإيطالي الأصلي، مرةً ثانية (م).

(33) le jugement (politique)؛ تجنَّبنا هنا ترجمتها بعبارة «الحكم السياسي»، منعاً للالتباس (م).

أن تكون الفكرة الموحّدة (unificatrice) أو النجمَ القطبي الذي سيوجهنا في هذه الفوضى. هذا البرنامج هو ما يبدو لي شخصياً منسجماً مع أخلاق مطبّقة على السياسة تسعى إلى الإجابة عن مسائل صعبة، إنّما ليس بمقدورنا تحاشي أن يتوجه ارتيابُنا (incertitude)، كمراقبين وكمشاركين في **المدينة** أو في **المدينة الكوسموبوليتية في مرحلة الانحطاط**[34]، مرةً أخرى، إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية.

2 ـ فلنبدأ بمسألة طبيعة نظريات العدالة المتّفق على أنّها نظريات تهدف إلى إعطائنا معايير للحكم الأخلاقي إزاء وقائع مثل المؤسسات، والممارسات الاجتماعية، والقواعد النموذجية (les normes)، والقرارات. ولنتساءَل في أيّ ظروف يكون مهمّاً لنا أن يكون بتصرُّفنا (أو بمتناول استعمالنا) معايير رأي. ليس صعباً علينا أن نرى أن هذه الاستعانة هي مهمّة بالنسبة إلينا عندما يظهر ارتياب في الرأي، عندما يجب علينا أن نوازن، في التقييم، بين الأسباب المؤيدة والأسباب المناهضة لممارسة معيّنة، أو لمؤسسة معيّنة. ففي حالات مشابهة، يستلزم الارتياب منّا، نحن المكلّفين بإصدار أحكام (jugements)، إطلاقَ نظريّة. بإمكاننا إذاً القول إنَّ نظرية عن العدالة، كائنةً ما كانت، هي نظرية تبرير أخلاقي تغرز جذورها في حسّنا بالعدالة، كائناً ما كان هذا الحسّ فضلاً عن ذلك. إنها المسألة القديمة والموقّرة، مسألة الترابط والتشاكُل[35] بين **النفس** (psyché) و**المدينة** (polis) التي هي المعنيّة هنا. لقد دعم رولز في هذا المجال فكرةَ كون نظرية عن العدالة لابدَّ لها من أن تعمل مثل النحو التوليدي (la grammaire générative) للملفوظات التي نصوغ بها

---

(34) la cosmopolis de fin de siècle؛ أو المدينة العالميّة (الكوسموبوليتية) في عصر الانحطاط (م).

(35) isomorphisme، أي التماثل في الشكل أو في الصورة، بين شيئين (م).

أحكاماً على ما هو عادل وما هو ظالم[36]. بعبارة أخرى، إنْ تمسَّكنا بهذا الارتباط بين النظرية والحس الفردي بالعدالة، فإنّ ممارسات التبرير الأخلاقي سوف تجد جذورها في السياق الشخصي الداخلي[37] لأشخاص مدعوِّين لأن يطلقوا أحكاماً.

لقد اقترحتُ بهذا الشأن، في القسم الأول، أطروحةً لصالح أولويّة السياق ما بين الأشخاص[38] على السياق الشخصي الداخلي: أولويَّة **المدينة على النفس**، إذا ما لجأنا أيضاً إلى اللغة الافتتاحية لمحاورة أفلاطون الكبرى حول العدالة. نحن نعرف أنه يجب أن ننظر إلى الخلفية العمومية للممارسات الاجتماعية للتبرير وأن نبرزها، بغية تفسير حسِّنا بالعدالة وبجذور امتداده وتطوُّره الفكري في نظرياتنا عن العدالة.

فلنطرح الآن على أنفسنا السؤال الآتي: بأيِّ معنى دقيق يمكننا تحديد الطبيعة الأخلاقية للتبرير؟ ولنأخذ بالاعتبار كون الخلفيَّة التي نتطوَّر فيها هي خلفية تطبيق الأخلاق على السياسة، وتطبيق الالتزام على التقييم الأخلاقي للطرائق، وللقواعد النموذجية، وللمؤسسات السياسية وللممارسات الاجتماعية التي تحدِّد أشكال العيش مع الآخرين. يجب علينا بالتالي إيضاح المتطلّبات التي يجب على التبرير أن يلبِّيها كي يصبح الاعتراف به كتبرير **أخلاقي** ممكناً. على هذا النحو وحده سيكون بإمكاننا فعلاً أن نعطي معنىً لفكرة أنَّ نظريات العدالة تجد جذورها في الظروف بين الأشخاص، والظروف الاجتماعية، حيث توجد ممارسات تبرير. لنقل إذاً إنه يجب على

---

(36) Rawls: *A Theory of Justice*, première partie, chap. 9, and *Théorie de la justice*.

(37) intrapersonnel (أي داخل الشخص ذاته) (م).

(38) interpersonnel (أي ما بين الأشخاص) (م).

التبرير الأخلاقي أن يقدّم بعض الصفات الخاصة بوجهة النظر الأخلاقية: يجب على الأسباب التي يتمّ الاستنجاد بها في التبرير، أن تتوافق مع واقعٍ يكون فيه كل واحد منّا مَديناً لأيّ واحد آخر، بمن فيهم أنا أيضاً.

من المستحسن أن نعترف مباشرةً بأنّ هذا التمييز (la caractérisation) من الناحية الأخلاقية هو عام ومجرّد لا مفرَّ منه. والمسألة ليست في المطاف الأخير مذهلة إلى هذا الحد: على كل حال، نحن نقوم الآن بتحديد علم النحو (la syntaxe) الخاص بنا وحسب. التأويلات من الناحية الأخلاقية توافِق علوم المعاني (les sémantiques) التي تميِّز تنوعاً أساسياً من طرائق فهم معنى أن يكون كل واحد منّا مديناً لكل واحد آخر بمن فيهم أنا بالذات. مفهوم للعدالة، زائداً تصوُّرات خاصة عن هذه العدالة، كي نستخدم عبارة رولز الموفَّقة.

ليس صعباً الآن أن نعيد تأويل التوتُّر الحاصل بين نظريات العدالة المركَّزة حول فكرة المنفعة ونظريات العدالة المركَّزة حول فكرة الحقوق كتوتر يجد ولادته الأولى داخل سياق ممارساتنا في التبرير والتقويم الأخلاقي لمؤسساتنا ولممارساتنا الاجتماعية، بالمعنى الذي سبق وحدَّدناه. ويمكننا، بالطريقة ذاتها، إعادة صوغ بعض المعارضات المعهودة من المناقشة العمومية، في الديمقراطيات الدستورية للقسم الغني من العالم، من نوع تلك الموجودة بين المساواتية[39] الديمقراطية والتحرُّرية الفوضوية[40]، بعبارات التأويلات التناوبيّة لفكرة أن الرجال والنساء لهم حقوق.

---

(39) égalitarisme؛ أو مذهب المساواة بين كل البشر (م).

(40) le libertarisme؛ والعبارة منحوتة من الصفة libertaire أو الفوضوي، أي صفة من ينادي برفض وصاية السلطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، أو الداعي إلى رفع كل القيود والقواعد أمام الحرية الفردية. وهي، بهذه الصيغة الاسمية، غير موجودة في معاجم اللغة الفرنسية. لذا غالباً ما ينوب عنها مرادفُها: anarchisme، أو الفوضوية (م).

على أيّ حال، فإن نظرية عن العدالة، كما أظهر ذلك لنا **مستهلّ** كتاب أرسطو، ترغب في أن تكون إجابة عن واقع الظلم، أو عن واقع الجشع pleonexia. يمكننا الآن إعادة صوغ الأفكار التي أوردناها في القسم الأول: إن التوتُّر والمجادلة بين علوم المعاني التي تميّز تأويلات تناوُبية لتراكيب النحو الخاصة بالعادل والظالم، تجتاح الجواب عن السؤال عمّا هو مستحق للأشخاص. وكما رأينا سابقاً، بما إن ما هو مستحق للأشخاص يعلّمنا ما هو الشيء الذي يكون من العدل أن يمتلكه الأشخاص، ينبغي أن نسأل أنفسنا: مِلك **أيّ شيء؟**

كل ما أريد أن أبيّنه هو أن النظريات السياسية المعياريَّة (normative) لمذاهب النفعيَّة (l'utilitarisme)، والتعاقدية (le contractualisme)، والتحرُّرية الفوضويَّة يمكن أن يُعاد الاعتبار إليها، بطريقة هادئة وطبيعية، كنظريات مركَّزة حول أجوبةٍ مختلفة عن الطلب ذاته لتبرير أخلاقي للمؤسسات والممارسات الاجتماعية، لصَيَغنا السياسية التي تتيح حياةً مشتركة مستمرة في الزمان. إن الإجابات المختلفة تقوم، بعبارات أخرى، على معايير تقييم مجتمع منظَّم تنظيماً جيداً ضمن المدّة. يمكننا الاعتراض على هذا الرأي بأنَّ الأمور لا تنظَّم بهذه السهولة، إذا ما امتحنّا أنفسنا وأردنا أن نقيم حساباً لمزاعم النظريات الجماعويّة[41]، أو التعدُّدية (pluralistes) واجتهاداتها (des tâches)، بحسب المعنى الذي قال به وولزر[42]،

---

(41) communautarienne، أي لها علاقة بالجماعة الإنسانية communauté. إلاّ أن العبارة الشائعة بهذا الخصوص هي الصفة communautaire؛ أمّا الصيغة الاسمية، كما وردت في النص، فتبدو منحوتة؛ وهي على أي حال غير واردة، بهذه الصيغة، في معاجم اللغة الفرنسية. والمقصود بها أنها تتعلّق بالنظريات الجماعويّة (م).

(42) Michael Walzer: *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983), and *Sphères de justice: Une défense du pluralisme* =

بما يختص بتطلُّبات مجتمع منظَّم تنظيماً جيداً. ولكن فلْنحترز من الحدث الآتي:

أطروحات الجماعويّين (communautariens) ليست أطروحات ضد فكرة التبرير الأخلاقي: إنها بالأحرى نظريات مركّزة حول الاقتناع بأنَّ أنشطة مثل تبرير وتقييم على مستوى أخلاقي لأنماط العيش وللقواعد النموذجية ولطرائق السلوك، هي مموضَعة لا محالة، وموجودة، إنْ جاز لنا القول، داخل أنماط العيش وداخل السياقات المقرَّرة.

الجماعويُّون ينكرون وجود معنى لوضعنا أنفسنا في منظور خارجي أو لاعتماد وجهة نظر تكون مستقلة عن أنماط العيش أو عن التقاليد التي نواجه في داخلها مشاكلنا الذاتية المتعلقة بالعدالة. يمكننا القول إن الفلسفة الجماعويّة (communautarisme) لا تقوم على قاعدة دحض وثاقة صلة مسعى التبرير بالموضوع، ولا على تأويل تناوبي للتبرير، الذي يُبرز الطابع السياقوي[43] بذاته[44] لأنماطنا في التبرير التي تكون صحّتها المعيارية، هي بدورها، محصورةً ذاتياً في معاجم الخلقية، الموروثة بشكل عرَضي.

3 ـ الإحالة إلى أخلاق الجماعويّين وإلى منظورات السياقوية

et de l'égalité, trad. de l'américain par Pascal Engel, la couleur des idées (Paris: = Ed. du Seuil, 1997).

(43) contextualiste؛ صفة عبارة contextualisme التي تعني المذهب الفكري الذي يَعتبر أن مختلف العناصر التي تؤلف بنيةً معيَّنة (نصاً في الغالب) تستمد معناها ممّا يحيط بها من عناصر داخل هذه البنية، أو هذا النص. ويمكن ترجمتها بعبارة **السياقوية** (من سياق = contexte). إن العبارة بصيغتَيها الاسمية والوصفية لا ترِد، حتى الآن، في المعاجم الفرنسية اللغوية والمختصة على حدّ سواء، وهما منحوتتان من طريق الاشتقاق (م).

(44) intrinsèquement؛ من intrinsèque أي ما يخص الشيء في ذاته، بصرف النظر عن علاقته بالأشياء الأخرى (م).

لتطبيق الأخلاق على السياسة تتيح لي بالحري أن أنشر مسألة مدى وحدود نموذج نظريات العدالة. هذه المجموعة من المنظورات تتميَّز بشكل جوهري، كما أشرتُ إلى ذلك، بالإحالة الضمنية والظاهرة، العرَضية أو الضرورية، إلى فكرة الجماعة السياسية المنغلقة. هذا الرابط هو عرَضي بالكامل بالنسبة إلى المذهب النفعي، ولكنَّه واضح عياناً بالنسبة إلى المذهب التعاقدي ولمذهب الحرية الفوضويَّة، وهو ضروري بالنسبة إلى المذهب الجماعوي.

لقد ابتغيتُ أن أتفحّص بطريقة تحليلية الرابطَ بين هذه النظريَّات والإحالةَ إلى المكان الداخلي للدول ـ الأمر الذي ذكرتُه في كتاب *Della lealtà civile*[45]: يكفيني هنا أن أسترعي الانتباه، من جهة، إلى أن موضوع ممارسة التقويم هو مكان العيش المشترك المحصور ضمن حدود أرضية معيَّنة تتضمن كل شخص ينتمي إلى جماعة سياسية معيَّنة؛ وبهذا المعنى، من جهة أخرى، إلى أن كوكبة الخلفية التي تأخذ فيها نظريات العدالة معنى موافقاً هي، بحسب شرحنا لهابرماس[46] (Jürgen Habermas)، كوكبة وطنيَّة بجوهرها، أو بحسب عبارتي: محليَّة. وهذا ليس كل شيء: الإحالة إلى جماعات سياسية مع حدود أرضية معيَّنة، هي مرتبطة بنموذج مدوَّن من الظروف التي تولد فيها مطالبُ للنظرية السياسية المعيارية. يتعلق الأمر عموماً، كما سبق لي وأشرتُ إلى ذلك، بالظروف التي يظهر

(45) S. Veca, *Della Lealtà civile* (De la loyauté civile) (Milano: Editions Feltrinelli, 1998).

(46) يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) (1929 -) فيلسوف ألماني. كان مساعداً لأدورنو وغادامير. اشتُهر في أوساط الحركات الطالبية. طوَّر منهجية تاريخية ـ نقدية بغية مقارعة الفلسفات الوضعانية. رفض التفسيرات القائمة على السببية في مجال علوم الانسان، وقال بوجود ثلاثة أنواع من العلوم: العلوم التجريبية ـ التحليلية والعلوم التاريخية والعلوم النقدية (م).

فيها بشكل معروف نموذجٌ خالص من النزاع سأدعوه بالضبط بالنزاع التوزيعي. هذا صحيح بالنسبة إلى النفعية والتعاقدية والتحرُّرية الفوضوية؛ ولكن ذلك لا ينطبق بالشكل ذاته بالنسبة إلى الجماعوية التي يكون فيها ما هو أولوي نموذجاً آخر من النزاع الذي سأصفه بأنَّه بالتمام نزاع حول الهويَّة، أو نزاع من أجل نيل الاعتراف.

لنحاول الآن إيضاح هذه اللمحات عن مختلف طرق التفكير بالنزاع، المصوغة بفضل تصنيف علمي قدَّمه في الأصل أليساندرو بيتزورنو[47] (Alessandro Pizzorno) من أجل تثبيت هذه الحدود بوضوح كافٍ، في طرائق تفكُّرنا العدالة كقيمة أوَّلية للمؤسسات وللممارسات الاجتماعية، حدودٌ ينبغي أن يتم تجاوزها إذا كنا نأخذ على محمل الجد التحدياتِ المرفوعة بوجه كل شخص يمارس الفلسفة السياسية في هذا المنعطف الحاسم من مرحلة الانحطاط.

يمكننا القول أن ثمة نزاعاً من طبيعةٍ توزيعية عندما يدخل فاعلون (acteurs) في نزاع مع فاعلين آخرين، مقدِّمين مزاعم تتعلق بتوزيع نسب التكلفة والأرباح. لنلاحظ أن شرطاً مسبقاً يجب أن يكون قد تأمَّن لكي يتم إعطاء الحالة المنمذجة[48] في النمط الخالص: يجب على الفاعلين أن يقتسموا في ما بينهم مِثَال (étalon de valeur) القيمة الذي يتيح تقييم شيء كتكلفة أو كربح، وهذه النقطة تقتضي بدورها أن يكون حاصلاً الشرطُ المسبق الذي يقوم على أن يتم الاعتراف المتبادل بوصفهم فاعلين يقدِّمون مزاعم متنازع عليها. لقد رأينا بحسب أيِّ معنى يولِّد هذا الشرط الأخير، إذا ما

(47) Alessandro Pizzorno, *Le Radici della politica assoluta e altri saggi* (Milano: Editions Feltrinelli, 1993), chap. V.

(48) modélisé؛ أو مُقَوْلَبة (م).

كان متوفراً، استقراراً لهويّة الفاعلين الذين تكون مصالحهم على المحكّ. إنها الطبيعة المألوفة لمسائل العدالة التوزيعية حول المِلك: لكي نوضح الأفكار، فلنفكّر بنزاع حول تفسيرات تناوبية لحقوق المواطنية، أو بالمجادلة حول جداول أعمال الدولة الاجتماعية في الديمقراطيات الدستورية في المنطقة الغنيَّة من العالَم. معيارُ إقامة الحدّ الأعلى للرفاهية الجماعية، وللتكافؤ في الفرص وفي الوصول إلى الأملاك العامَّة الأولية، وأطروحة دولة الحدّ الأدنى، تتواجه في هذا المكان وتسعى بوسائل مختلفة إلى توجيهنا في الحكم على السياسة وعلى السياسات.

وكما دعمتُ هذا الموقف في كتابي *Dell'incertezza*[49]، فإن الرابط غير المبتذَل بين الهوية والاعتراف، يمكن تمييزه على النحو الآتي: أن تكون للمرء هويّة معينة، هذا يعتمد على الاستقرار على مرّ الزمن للحلقة التي يحدث فيها الاعتراف بهذه الهويَّة. (من جديد: لإيضاح الأفكار، فلنفكّر بتآكل حلقة الاعتراف الذي تقدّمه المواطنية، أو بضعف الهويات الجماعية وتحوُّلها (métamorphose) في التشكُّل مابعد القومي). يمكننا الآن أن نقول إنَّ ثمة نزاعاً بين هويات، أو من أجل انتزاع الاعتراف، عندما يدخل فاعلون في نزاع مع آخرين، بتقديمهم مزاعم خاصة بالطرق التي يتم اعترافهم بها، بتقديمهم مزاعم خاصة بالاعتراف بهوية هي هويّتهم، وهي مميَّزة.

من السهل أن نرى في هذه الحالة الثانية من نمط النزاع الخالص أنَّ شرط ثبات الاعتراف ينهار، لأن الاعتراف هو بالذات رهان النزاع. (لقد دافعتُ في الأغلب عن فكرة أنَّ منظورات الفلسفة الجماعويَّة هي إجابات غير مُرضية عن السؤال الملائم: أي مسيرات

(49) S. Veca, *Dell'incertezza* (Milano: Ed. Feltrinelli, 1997).

التجزئة المتنامية وزحفِ تآكلِ الحلقات المتقاسَمة الخاصة بالولاء المدني. إن جوهر القسم الأكبر من السجالات العمومية حول التعددية الثقافية، وحول فضيلة التسامح المجتنَبة والمتطلِّبة يقوم **إجمالاً** على البحث عن الإجابة الصحيحة عن تحديّات الالتباسات في الكلام[50] حول الاعترافات، أقله **بداهة الوهلة الأولى**[51] (prima facie).

إنَّ تجاوُز حدود هذا التشكُّل يعني أن نكون بمستوى مسألة اتسّاع أبعاد معاييرنا في مجال الرأي السياسي التفكُّري: من العدالة **المحلّية** إلى العدالة **الشاملة**. بالمعنى الذي أشرتُ إليه باختصار في القسم الأول، هذا يعني ردّ التحدّي بالمحاولة الصعبة، ولكن المحتومة، للتفكُّر في أخلاق من أجل السياسة، والمؤسساتِ والممارسات الاجتماعية التي يجب عليها أن تكون قادرة على أن تنجح في **اختبار** متطلِّب للتبرير، ينبغي أن تكون أسبابه قادرة على أن تكون ذات قيمة لأيٍّ كان، مثلنا، له حياة ليحياها هنا وهناك على سطح هذا الكوكب. وكل ذلك، بصرف النظر عن حدود البلدان وعن القدَر العرَضي الذي جعلَنا نولَد هنا أو هناك في عالم يتقلَّص باستمرار، ويعتمد فيه الواحد منّا على الآخر. أيّ فلسفة سياسية، أيُّ تصوُّر لما هو عادل وما هو ظالم، في عصر العولمة؟

III

1 ـ انطلاقاً من خلفية نموذج (paradigme) نظريات العدالة وحدوده، ها نحن بمواجهة مسألتنا العويصة حول الاتّساع. ينبغي

---

(50) الالتباسات اللغوية: Babel؛ أو كلام تدخله ألفاظ من لغات عديدة. أو كلام دارج غير مفهوم (م).

(51) مذكورة باللاتينية وحسب (م).

علينا الآن أن نوضح بكثير من الدقة طبيعة الصعوبات التي تصادفها محاولةُ توسيع مدى معايير التبرير الأخلاقي للسياقات المحليَّة وصولاً إلى السياق الشامل. أقترحُ حول هذا الموضوع أننا إذا قبلنا بفكرة أنَّ الاتساع قابل للحصول، سنجد أنفسنا إذ ذاك نتأرجح بين نظريَّات المنفعة ونظريات الحقوق، كل واحدة منها تزعم بأنها بلغت الاكتمال. سأعيد بالتالي صوغ الأطروحة لصالح عدم الاكتمال التي تُبرز البعدَين المهمَّين أخلاقياً اللذين يكوِّنهما واقع أن يكون المرء منفعلاً وفاعلاً.

أطرح على نفسي إذاً السؤال الآتي: العدالة بالنسبة إلى أيِّ شيء؟ ما هي الأشياء والأمكنة التي تنطبق عليها بطريقة ملائمة مبادئُ العدالة الشاملة؟ وأميِّز بين مجال المؤسسات، ومجال النزاع والتعاون، ومجال توزيع الثروات الطبيعية: مؤسسات عالمية أو عابرة للدول، حرب وسلم، غنى وفقر. من ذلك ينبثق أخيراً السؤال الكبير لوضع الخطوط الأولية لبرنامج بحث حول العدالة الشاملة: هل توجد فكرة موحِّدة، «نجمٌ قطبيّ» يوجِّهنا لإعطاء انسجام لمعاييرنا لرأي سياسي تفكُّري حول العدالة العالمية؟

بحوزتنا، بالواقع، إجابة بديهيَّة للوهلة الأولى قانونية عن سؤالنا: إنَّها الإجابة التي تقترح أطروحة فلسفية حول حقوق الإنسان كي تقوم مقام أطروحة موحِّدة. ولكننا نعرف جيداً طبيعة الصعوبات والمناقشات حول تبرير حقوق الإنسان وتأويلها. يبدو أننا بحاجة إلى أسباب لصالح حقوق الإنسان تعتمد على فكرة عن القيمة أقل عرضةً للارتياب الحادث من نزاع التأويلات ومن الخاصية غير المحايدة على المستوى السياسي لفكرة حقوق الانسان بذاتها. أنتقلُ بالتالي إلى نشر فكرة القيمة التي، بانطباقها على تعدُّدية أحجام المنفعلين والفاعلين الأخلاقيين، تُبرز الخير الإنساني الذي تمثِّله التنميةُ المعتبَرة كحرِّية. أقدِّم الفرضية القائلة إن التنمية بوصفها حرِّية، بالمعنى الذي

قال به سين، التي أدخلتُها في القسم الأول، يمكن أن تعطينا خط التوجيه الصحيح (le fil d'Ariane) للخروج من المتاهة.

الاعتراضات والانتقادات ضد فكرة الاتّساع هي مهمّة وعديدة إلى حدّ يجعل المشروع يظهر في البدء صعباً للغاية. يمكن أن نرفع مجموعة من الاعتراضات بوجه الحظر القاسي الذي صاغه هوبز[52] (Thomas Hobbes)، والعائد إلى منشأ النظرية السياسية الحديثة: حَظْرٌ منسجم مع تحويل الحلبة الدولية إلى مفهوم[53] بعبارات حالة الطبيعة[54]. الحظر الذي تحدث عنه هوبز ظلّ مركزياً في نواة برنامج الفلسفة الواقعية السياسية. فضلاً عن ذلك، ألحّت الواقعية السياسية، في الصياغات التي أعادت النظر فيها، على الطابع المضلّل للتشابُه المحلّي (analogie domestique). تحريف هذه الاعتراضات هو الذي يقصي فكرة أن يكون هناك مكان، في إطار السياسات والتصرُّفات داخل الحلبة الدولية، لحكم أخلاقي أصيل: يمكن أن يوجد في هذه الحالة مكان للأحكام الحذرة[55] وحسب. من جهة أخرى، يعترض أولئك الذين

(52) توماس هوبز (1588 ـ 1679) فيلسوف إنجليزي، جمعَ المذهب الحسي والتجريبية والنفعية الأخلاقية؛ وفي فلسفته السياسية ربطَ فكرة العقد الاجتماعي بالسلطة المطلقة. عرضَ نظرياته في الكتاب الذي اشتُهر به، بعنوان: *Leviathan* (**الليفياتان**) وهو في الأصل اسم لحيوان أسطوري بحري ورد ذكره في التوراة. ناقش روسو نظريات هوبز بتوسُّع في كتابه **العقد الاجتماعي** (1762) (م).

(53) conceptualisation؛ أي التحويل إلى مفهوم؛ ويمكن ترجمتها إمّا بعبارة: تفهيم (أي تحويله إلى مفهوم) أو تصوير ذهني (أي تحويله إلى تصوُّر): والصيغتان المقترحتان ممكنتان، بعد التفسير والتبرير (م).

(54) إشارةً إلى التقسيم الذي قال به هوبز حول علاقة الحقّ بالقوة المادية، على مرحلتين أو حالتين: الأولى حالة الطبيعة (الحق هو القوة العارية)، والثانية: الحالة الإنسانية (الحق هو القوة بطريقة غير مباشرة، أي بالقانون) (م).

(55) prudentiels؛ وهذه الصيغة غير شائعة، وغير واردة في المعاجم الفرنسيَّة، والشائع نظيرها prudents (م).

يتشاركون منظوراً سياقوياً لما يعود إلى العادل والظالم، تعدُّديةُ القيم وتجزئتها تولّدان استحالةَ قياس (une incommensurabilité) واستحالةً جذرية للترجمة بين الثقافات والمذاهب الأخلاقية، سواء أكانت دينيَّة أم لم تكن، وهذا بدوره هو سبب الفشل الذي سيُكتب، في كل الأحوال، على كل محاولة عالمية (universalité) الاتجاه لتوسيع معايير الحكم الأخلاقي.

كل من يدافع عن اقتناعٍ عالي الرصانة لصالح منظور تصوُّرٍ للعدالة الشاملة، يجب أن يذلّل تشكيلة واسعة من الصعوبات وأن يبيّن بأيّ معنى يمكن أخيراً أن تظهر الاعتراضات والحظر الذي تحدَّث عنه هوبز، أقلَّ قابلية للإبطال من ذلك. إن طريقاً غير مباشر، بمعنى ما، لدعم الطابع المقبول للمشروع، يمكن أن يكون ذلك الذي توحي به التغيّرات والتطوُّرات، لا تلك الحادثة في ميدان الفلسفة السياسية بل في نظرية العلاقات الدولية، وفي النظرية الاقتصادية والاجتماعية للتنمية وللقانون الدولي. هنا، التوتر بين نظرية وضعية ونظرية معيارية يمكن أن يكون مثمراً (كائناً ما كان التفسير الذي نفضّله على المستوى الفلسفي المتعلق بالرابط بين الوضعي والمعياري).

النظرية المعيارية، كما أبنتُ ذلك في القسم الثاني، تهدف إلى توجيهنا في حكمنا. ولكنَّنا لا ننكبّ على ممارسات تقويم في الفراغ: فالتوتُّر في أنشطة كالوصف والشرح والتفسير لحالات من العالَم لا مفرَّ منه عندما نكون نبحث عن معايير للحكم على حالات من العالم؛ أو عندما نمتحن أنفسنا من طريق إعدادنا المشروع لما هو **حسَن** كحالة للعالم باكتشاف فضاء (espace) **الممكن** السياسي، داخل الراوبط التي يقدِّمها لنا العالم **القائم** (réel). مبرهنات (théorèmes) نظريات العدالة ليست مستنتَجة من مسلَّمات (axiomes) معيارية، ولا شيء أكثر من ذلك: إنَّها بالأحرى مستنتَجة من

مسلّمات معيارية **مرفقة** بمصادرات (postulats) وصفيّة. لهذا السبب، يجب على نظريةٍ للعدالة الشاملة أن تأخذ على محمل الجدّ تطوُّرات أفضل ما يحدث في العلم القضائي، والتاريخي، والسياسي، والاقتصادي، والاجتماعي: فلنفكّر بالتحديات التي ترفعها مسيرات العولمة، كائنةً ما كانت تفسيرات هذه العبارة المثيرة للجدل، بوجه القانون الدولي بعد انتهاء حقبة معاهدة وستفاليا[56]، ولْنفكّر بالأطروحات السياسية العالمية (cosmopolitiques) للدستورية الجديدة (le néoconstitutionnalisme)، أو بالمسائل الصعبة التي تطرحها تغيُّرات العلاقات بين النظُم السياسية، وبين السوق والأرض، على نظريات الديمقراطية وعلى نظريات التنمية، أو، فلنفكّر أخيراً بالمسائل الكبرى لعلم الاجتماع المدعوّ إلى أن يُقارَن بمسيرات هدم الفكرة، التوحيدية بمعنى ما، عن مجتمعٍ تكوَّنَ معه تقليدُه المعروف.

بهذا المعنى، كما أوضح ذلك ستانلي هوفمان[57]، ربَّما سيكون بمقدورنا أن ننطلق، بتلمُّس وبحذر، من أفضل أوصاف ما هو موجود، من أجل سبر شروط احتمال ما له قيمة، بالنسبة إلينا، على المستوى السياسي. فلا ننسى أنَّ الإطار الذي من داخله يطرح ارتيابُنا كمراقبين ومشاركين، أسئلةً على النظرية هو، **بالإجمال**، إطار التشكُّل مابعد القومي.

---

(56) Traité de Westphalie؛ هما بالأحرى معاهدتان وُقعتا عام 1648 ميلادية في فستفاليا، أو وستفاليا، ألمانيا، لإنهاء حرب الثلاثين سنة في أوروبا بين الكاثوليك والبروتستانت، وأدت إلى ظهور خريطة سياسية جديدة لأوروبا ظهرت فيها لأول مرة أمارات علمانية (م).

(57) Stanley Hoffmann, *Duties beyond Borders: On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics*, Frank W. Abrams Lectures (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1981).

2 ـ لنتخيَّل إذاً، شغفاً بالمحاججة، أننا تجاوزنا الحظر الهوبزي[58]. يمكننا أن نتساءل: ما الشكل الذي يجب أن يتَّخذه، وفقاً لمطلق احتمال، منظور شامل ينشر وصيّة كَنْت حول «الفكرة الموسَّعة»[59]؟ إني أؤيد الرأي القائل أن منظوراً أخلاقياً شاملاً يمتلك نقطتين أساسيَّتين تلتقي مع أحجام الرفاه والحقوق للبشر. ثمة صيغة معيَّنة للمذهب النفعي، وصيغة معيَّنة لنظرية الحقوق، هما مجدَّداً في حالة توتُّر في ما بينهما: يمكننا أن نتعرَّف هنا على التوتُّر الموقَّر بين بنثام[60] (Jeremy Bentham) وكَنْت.

إنَّ سحر النفعية بوصفها نظرية معيارية يكمن، كما قلتُ، في الفكرة الرئيسة، حول التهوين إلى الحدّ الأدنى من المعاناة الممكن تجنُّبها اجتماعياً. على ضوء هذه الفكرة نكون مدفوعين، عند ممارسة تقييم كيفية الوجود الإنساني، إلى أن نُبرز أحجام العجز لدى المنفعلين الأخلاقيين. غالباً ما شدَّدتُ على أن إساءة قدر هذا البُعد الخاص بتلبية ما ينفعنا، أو بإحباطه، والخاص بكل ما يجعل حيواتنا الفانية أفضل أو أسوأ ممَّا هي عليه، تبدو لي (هذه الإساءة) أمراً يتَّصف، بكل بساطة، بالتفاهة والغرور.

لقد رأينا، مع ذلك، بحسب أيِّ معنى يكون هذا المنظور

---

(58) الخاص بهوبز (م).

(59) Emmanuel Kant, *Kritik des Urteilskraft*, 1790, *Critique de la faculté de juger*, traduction sous la direction de Ferdinand Alquié, collection Folio. Essais (Paris: Gallimard, 1985), § 40.

(حاشية لمترجم النص الأصلي من الإيطالية إلى الفرنسية).

(60) جيريمي بنثام (1748 - 1832) فيلسوف وحقوقي إنجليزي، تلميذ هوبز، مؤسس المذهب النفعي في الأخلاق على مبدأ: «أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الأفراد» يتحقق بحسب «علم حسَاب الملذّات». هذا المبدأ اعتُمد كأحد أسس الأيديولوجيا البورجوازية الأوروبية في القرن التاسع عشر (م).

أعمى إزاء طبيعتنا كفاعلين أخلاقيين، وإزاء قدرتنا على إنشاء مشاريع في حياة كلٍ منا، الفردية والجماعية، وإزاء استقلالنا كأشخاص. إنَّ أخلاقية الحقوق تتَّفق مع شروط كرامة الأشخاص، وهي التي تحميهم من طريق تحديد بحسب أيِّ معنى يكون احترامٌ متساوٍ مستحَقاً لهؤلاء الأشخاص. (ليس من الصعب أن ندرك رابطاً، هنا، بموضوع الاعتراف والهوية الذي سبق وأشرتُ إليه). ولكن النقطة التي تثير اهتمامنا، كما نعلم، هي الآتية: كل واحد من هذين المنظورين يدَّعي أنَّه بلغَ الاكتمال، ويظن أنَّه يجب أن يحظى بالكلمة الأخيرة على ما له قيمة بالنسبة إلينا. إن أطروحتي تقوم، على العكس من ذلك، على تقريظ اللااكتمال في أمور حسَّاسة وصعبة كهذه.

لقد لاحظ توماس ناجل[61] (Thomas Nagel) أن الاعتراف بالحقوق يعبِّر عن هذا الجانب من الأخلاقية التي ترى الأشخاص ليس فقط بوصفهم أولئك الذين تُرسل إليهم الحسَناتُ وأموالُ الرعاية، بل أيضاً كفاعلين مصونين ومستقلين يكون وضعُهم القانوني كأعضاء في الجماعة الأخلاقية لا يُستنفَذ بإدخال مصالحهم على أنها جزء من المصلحة العامة. يعترف برهان ناجل بأن قيمة الحقوق يمكن أن تُستخدم كوسيلة[62] أو تكون ذاتية (intrinsèque): أما بحسب مصطلحي، فقيمتها هي وسيلة بالنسبة إلى حجم المنفعل، وهي ذاتية بالنسبة إلى حجم الفاعل. أظن أن ناجل يمكن أن يكون متفقاً مع التقريظ الذي أكيلُه للَّااكتمال. فهو يرى أننا قادرون على اعتبار الأطروحتين عن القيمة المستخدَمة كوسيلة والقيمة الذاتية، متكاملتين.

---

(61) Thomas Nagel: *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991), et *Egalité et partialité*, trad. de l'américain par Claire Beauvillard (Paris: Presses universitaires de France, 1994), esp. chap. 13.

(62) instrumentale؛ أو وسيلية (م).

نظرية القيمة الذاتية تقوم على فكرة أن الحقوق تدمج شكلاً من أشكال **الاعتراف** بقيمةِ كل شخص، يختلف عن الشكل الذي يقودنا إلى إعطاء أهمية لزيادة المساعدة الإنسانية ولتخفيض المعاناة[63]. شكلا الاعتراف بالقيمة الإنسانية هما بالتالي متكاملان في ما بينهما، وليس مانعاً الواحدُ منهما الآخر.

بهذا المعنى، يبدو اللااكتمال فضيلةً ناضجةً. تصوُّر العدالة الشاملة، كما قلتُ، يجب أن يأخذ اللااكتمال على محمل الجدّ، وأن يستجيب لواقع الظلم: المعاناة للمنفعلين، والسفالة للفاعلين. وهذا يمكن أن يوجِّهنا، كما سأبين ذلك في ختام مقالي، في المسيرة التي تهدف للاتساع. ولكن يجب علينا الآن أن نطرح على أنفسنا السؤال الآتي: نظرية للعدالة بالنسبة إلى أيِّ شيء؟

3 ـ لنتفحّص بالنسبة إلى سؤالنا، الأمكنةَ الثلاثة أو الأطر الثلاثة التي أشرتُ إليها: مكان المؤسسات، ومكان الحرب والسلم، ومكان الغنى والفقر. ولننطلق من مكان المؤسسات ضمن إطار نظرية مثالية تدمج في نواتها البصمة الكَنْتية في كتابه **من أجل سلام دائم**[64]. لقد اقترح رولز في كتابه الأخير **حق الناس**[65] تعميماً عالميَّ الاتجاه لنظريته عن العدالة يعيد فيه صوغ المقالات النهائية لمبحث عن سلام

(63) souffrance، وبمعنى العذاب أو الألم، بالمعنى النفسي الاجتماعي (أو النفسي المعيشي أساساً)، الذي تعبِّر عنه: المعاناة (م).

(64) E. Kant, *Zur ewigen Frieden*, 1795, *Traité de paix perpétuelle*, coll. La Pléiade (Paris: Gallimard, 1964).

(65) John Rawls, *The Law of People* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

النص غير مترجم إلى الفرنسية، للحصول على الإصدار الأول، انظر: John Rawls, *Le Droit des gens*, trad. de l'américain et avant-propos de Bertrand Guillaume; commentaire par Stanley Hoffmann, coll. 10/18 (Paris: Esprit, 1998).

متخيَّل لنهاية القرن الثامن عشر (فلنذكِّر باختصار بأنَّ النقاط الثلاث تختصّ تباعاً بالدستور الجمهوري وغير الاستبدادي، والحق الدولي والنظام الفدرالي، والحق السياسي العالمي (le droit cosmopolitique). في نهاية القرن العشرين، يقترح رولز تخفيف الفقرة الأولى عند كَنْت.

الفكرة هي أننا، نحن سكان الديمقراطيات الدستورية، يجب علينا أن نوسّع التسامح والاحترام باتجاه عوالم وثقافات أخرى، سواء أكانت سياسية أم دينية. نحن ملزَمون بأن نعتبر المجتمعات التي تكون مؤسساتها الأساسية منمذَجة بتصوُّرات أخرى للعدالة السياسية، مجتمعاتٍ منظمةً تنظيماً جيّداً. كل ذلك، بشرط واحد: بأن تكون السيادة الداخلية للدول محدودة ومقيَّدة، من حيث أنماط ممارستها، باحترام حقوق الإنسان الأساسية. هكذا، يمكننا أن نفكِّر بتعميم متقدِّم باطِّراد انطلاقاً من مجتمع المجتمعات الليبرالية باتجاه مجتمعَ المجتمعات غير الليبرالية، ولكن المنظَّمة مع ذلك تنظيماً جيداً، على ضوء مبادئ أخرى تتمتع بقيمة سياسية. وهذا يدلنا على فكرة حق مقبول للشعوب، على ضوئه نحكم على القانون الدولي، على فجواته، وعلى نقاط عجزه، على برامجه التي يسعى إلى تحقيقها كي يقرِّبنا من نظام عالمي أقلّ ظلماً.

إن وضع الخطوط العريضة لحقٍ معقول للشعوب، له قيمة، كائنةً ما كانت هذه القيمة، ضمن إطار نظرية مثالية. لا نكاد ننتقل ضمن إطار النظرية غير المثالية، التي يسود داخلَها عدمُ التوافق وبالتالي واقعُ الظلم، حتّى نغدو نتبارى بالمعضلات والمسائل العويصة التي تشغل الإطارين الآخرين: إطار الحرب والسلم، وإطار الظروف غير الملائمة للعدالة التوزيعية، التي فيها نتعرَّف على أرخبيل الثراء ومحيطات الفقر مع موكبه المألوف من الجوع

والحاجة. إن ما هو جدير بالملاحظة هو أن الحجج المعيارية المميَّزة في الدوائر الثلاث أو الأطر الثلاثة المذكورة، تبدو تتقارب نحو المرجع عن أطروحة حول حقوق الإنسان.

بغية إيضاح الأفكار: فلنتأمل السؤال المثير للجدل عن تبرير اللجوء إلى مسائل عنف للحؤول دون انتهاكات خطيرة ومستمرة لحقوق سلامة الأشخاص (موضوع الحرب العادلة واللاّعادلة، بعد انهيار التوازن الجيوسياسي للقوى الإمبريالية) أو مسألة حالات التفاوت الفادحة والقاسية في الثروات الطبيعية والحقوق بين المجتمعات الغنيَّة والفقيرة التي يُنتهَك فيها حقُّ العيش بشكل منهجي. يغدو إذاً من الطبيعي أن نظن أنّ أطروحةً موحّدة تغطي الميادين المتميّزة لنظرية مثالية وغير مثالية للعدالة الشاملة، تكون أطروحة فلسفية معيَّنة حول حقوق الإنسان. رولز نفسه يقترح، مع ذلك، أن تكون حقوق الإنسان، بوصفها حقوقاً أساسية للأشخاص، موضوعةً في نطاق إجماعٍ حاصل بمقارنة عناصر عديدة، يدعم أسباب اعتناق مبادئ حقٍ معقولٍ للشعوب.

4 ـ لنا جميعاً معرفة بالتشكيلة الواسعة من السجالات حول أطروحة فلسفية عن حقوق الإنسان. ولنكتفِ هنا بالتذكير **بالمخاصمة**[66] القديمة حول طبيعة أساس حقوق الإنسان والتوتُّر الدائم بين مذهب شمولي (universalisme) ومذهب نسبوي (relativisme) في التأويل. لقد كرَّر نوبرتو بوبيو[67] (Noberto

---

(66) querelle؛ مذكورة بالفرنسية في النص الإيطالي الأصلي (م).

(67) Noberto Bobbio, *L'Età dei diritti* (l'ère des droits) (Torino: Einaudi, 1990).

(Bobbio على الدوام اعتراضاته على محاولات البحث عن حجَّة دامغة، أو عن أساس مطلق لتبرير حقوق الإنسان. الخلاصة التي توصَّل إليها والقائلة أنَّ كل ما يهمُ هو أن تكون حقوق الإنسان مصونة، باتت مشهورة؛ وهذه، كما هو معروف، ليست من وظائف الفلسفة. عندما يقوم ريتشارد رورتي[68] بإعادة صوغ أطروحة حول الثقافة «المطبّعة» (naturalisée) لحقوق الإنسان، فإنه يشدِّد على الطابع غير الضروري لأطروحة فلسفية عن حقوق الإنسان وعن التهديد القاسي للتوهُّم (الفلسفي) «للطبيعة الإنسانية». ومن ناحية أخرى، يبدو أن هابرماس[69] نفسه يفكِّر بأن نظرية جيِّدة عن التحديث (modernisation) تستأصل كلَّ ملاءمة عن السجال الفلسفي وعن صراع التأويلات حول الأسباب الموجبة لقبول، لا لرفض، أحكام على قيم مُدمَجة في أطروحة لصالح حقوق الإنسان: إنَّه بالضَبط الرهان عندما نقارن فعلاً بمسألة التبرير المعقَّدة، كما أوضح ذلك جوليانو بونتارا[70] (Giuliano Pontara) في مناقشته اعتراضات بوبيو.

لقد تفحَّصتُ بعض أوجه هذه المسألة المعقَّدة في الفصل الأخير من كتابي في اللايقين[71]. سأقتصر هنا على تقديم أربعة اقتراحات حول هذا الموضوع.

---

(68) Richard Rorty, *Human Rights, Rationality and Sentiment.*
ورد في: Rawls, *The Law of People.*

(69) Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996).

(70) Giuliano Pontara, «Vi sono diritti fondamentale?,» *Rivista di Filosofia*, vol. 71, no. 3 (1980), pp. 455 - 460.

(71) واردة في النص بالإيطالية وحسب Dell'incertezza أي في اللايقين، أو التردُّد (م).

الأول هو الآتي: إن تبرير حقوق الإنسان يجب البحث عنه، في كل الأحوال، ضمن الإجابات عن السؤال: ما الفائدة من حقوق الإنسان؟ إن إجابتي هي من النمط الآتي: حقوق الإنسان تفيد في تخفيض المعاناة الممكن اجتنابها اجتماعياً، لصالح المنفعلين والفاعلين الأخلاقيين. ولْنُشِر إلى أن هذه الإجابة تتطلّب منّا أن نعتمد وجهة نظر ضحايا هذه الانتهاكات، بالمعنى الذي أعطته جوديث شكلار[72].

الاقتراح الثاني يُبرز مسألة أيّ طريق واعدة هي محتمَلة نحو الشمولية (l'universalisme) في ما يتعلّق بحقوق الإنسان. المقصود، إنْ جاز القول، شمولية من تحت، تنطلق من مختلف **كيفيّات استعمال** حقوق كهذه كأسباب حاسمة تكبح السياسيات والمعالجات التي تُكبِّد أضراراً قاسية بمنفعلين وبفاعلين أخلاقيين. (يجب أن نقول، بكلام أكثر دقةً، إن الحقوق تعمل كمؤهلات (les atouts) تعطينا امتيازاً إزاء التهديدات العامّة لفرض[73] أضرار قاسية على منفعلين وفاعلين أخلاقيّين). هذا يفترض تكريس **الاقتراح الثالث** للفرضيَّة القائلة إن أفضل نقد للنظريَّة النسبويَّة (relativisme) أو للأطروحات حول استحالة قياس (incommensurabilité) التأويلات، وحول استحالة الترجمة بين الثقافات، هي تلك التي تُخرج نتائج موقف النسبويِّين الجذريين، أو، إنْ جاز الكلام، تلك التي تُظهر ما يحصل عندما يكون المرء نسبويّاً جذرياً. يمكننا أن نبيِّن، بالمعنى الذي قصده

(72) Shklar, *The Faces of Injustice*, p. 265, note 1.

(73) infliction؛ والعبارة قد تكون منحوتة من فعل infliger؛ إلاّ أنها لا ترد إطلاقاً في معاجم اللغة الفرنسية (م).

دايفدسون[74]، أنّ تمارين صعبة في الترجمة، بل في غاية الصعوبة، تصبح **معرفتها المتوقَّعة مسبقاً** ex ante[75] مستحيلةً، إذا كان المرء نسبوياً.

الاقتراح الرابع يحيل إلى أطروحةٍ دافع عنها في الخمسينيات هربرت هارت (Herbert Hart) حول وجود الحقوق الطبيعية. كتب هارت[76]: «إذا وُجدت حقوق بالمعنى الأخلاقي، فهذا يستتبع على الأقلّ وجود حق طبيعي، الحق المتساوي لدى كل البشر بأن يكونوا أحراراً (...)؛ كل كائن بشري، قادر على ممارسة اختيار، **1** ـ له الحقّ في ما يمتنع عنه كل الباقين، أي القيام بأعمال إكراه أو تقييد للحرّية، ما عدا في حالة مقاومة أفعال إرغام وتقييد؛ **2** ـ له الحق في أن يقوم بأيِّ عملٍ لا يهدف إلى الإرغام أو التقييد في موضوع الحرّية، أو في التسبُّب بأذى للأشخاص الآخرين». هذه النظرية هي التي تقيّد الحقوق الأخلاقية للأشخاص بالحق الطبيعي بالحريَّة، بإبرازها مدى القدرة على الاختيار عند الأشخاص، ما يتيح لنا الآن، كخاتمة لبحثنا، تقديم فكرة التنمية بوصفها حرّية.

لنتأمل الآن في مستهل كتاب أمارتيا سين، نصّاً بعنوان

---

(74) Donald Davidson: *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1980), and *Actions et événements*, trad. de l'américain par Pascal Engel, col. épiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 1994).

(75) واردة في النص باللاتينية وحسب، وتعني التغيُّرات (في الاقتصاد) المعروفة مسبقاً قبل حصولها، أي المتوقعة (م).

(76) Herbert Hart, «Are there any Natural Rights?,» *Philosophical Review*, vol. 64 (1965), pp. 185-204.

«*Development as Freedom*»[77]: «يمكن أن نرى التنمية كسيرورة لتوسُّع الحرّيات العينيَّة التي يتمتع بها الأشخاص. التركيز على الحريات الإنسانية يتعارض مع رؤى للتنمية أكثر انحصاراً، كالرؤى التي تجعلها مماثلة لزيادة الإنتاج الداخلي الإجمالي (brut) أو لزيادة المداخيل الفردية للأشخاص، أو للتصنيع (industrialisation)، أو للتطوُّر التكنولوجي، أو للتحديث الاجتماعي. بالطبع، زيادة الإنتاج الداخلي الإجمالي أو زيادة المداخيل الفردية يمكنها أن تكون في غاية الأهميَّة كوسائل لتوسُّع الحرّيات المتوفِّرة للأشخاص الذين هم جزء من المجتمع. إلاَّ أن الحريّات تعتمد أيضاً على محدِّدات أخرى كالتوازنات الاقتصادية والاجتماعية، والحقوق المدنية والسياسية أيضاً. وهكذا، فالتصنيع والتقدُّم التكنولوجي أو التحديث الاجتماعي، يمكنها الإسهام في زيادة الحرية الإنسانية، ولكن الحرية تعتمد أيضاً على مؤثرات أخرى. إن رؤية التنمية بعبارات توسُّع الحريات الجوهرية يلفت انتباهنا إلى **الغايات** التي تجعل التنمية مهمّة أكثر ممَّا تقودها ببساطة نحو **الوسائل** التي تؤدي، مع غيرها، الدور الأكبر في السيرورة».

هذه الفكرة عن التنمية بوصفها حرّية ـ التي دافعتُ عنها في القسم الأول ـ هي كالصدى، في سلسلة نقاش البشر في الزمن الغابر حول مسائل العدالة، صدى لفكرة أرسطو الموقَّرة حول السعادة: فكرة عن خير البشر بامتياز تجعلنا نحكم على نوعيَّة حياة، بوصفها الأعلى قيمةً، وبوصفها خليقةً بأن يتم اختيارها. هذا البُعد، في

---

(77) واردة في النص بالإنجليزية وحسب، ومعناها: التنمية بوصفها حرية (م). انظر: Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Oxford University Press, 1999).

التعدُّدية الجوهرية للسمات المكوِّنة له، الذي ما كان لأرسطو أن يقبله، يوحي لنا بالأهمية الأخلاقية لحمايته بحقوقٍ أساسية للرجال والنساء بغية تخفيض احتمال تحوُّلهم إلى منفعلين، وبغية أن يُحترم بإنصافٍ خيارُهم لحيوات خليقةٍ، لتنوُّع أساسي في الأسباب، بأن يتمّ اختيارها. هكذا أفترضُ، كخاتمة، أن فكرة **التنمية بوصفها حرِّية** يمكنها أن تشكِّل مقياساً معيارياً وتقييمياً شموليَّ التوجُّه وغيرَ معتمدٍ على السياقات التي يقع فيها، يبقى محايداً سياسياً، يوجّهنا في رأينا السياسي التفكري عندما نسعى إلى اكتساب منظور مقبول ومنسجم عن مسائل خاصةٍ بالعدالة الشاملة.

إني أعرفُ حدود أفضل فلسفة سياسية واجتماعية، وبالتالي وبالقدْر نفسه، أعرفُ حدود الصيغة الأولية الأكثر إغداقاً للوعود لبرنامج أبحاث حول تعميم تصوُّرِ العدالة. نعرف كم هي جسيمة وقائع الظلم بوجوهه العديدة: وقائع القمع والانحطاط لكائنات بشرية هنا، وهناك في العالم. وكما أوضح ذلك الحكيم إيزايا برلين[78] (Isaiah Berlin)، فإنَّ قليلاً من التواضع في هذا المجال هو دائماً ضروري. ولكن ذلك هو كل ما يمكن للفلسفة، مع قدراتها المحدودة، القيام به: أي أن تدفعنا لرؤية الأمور بأشكال **مختلفة**، أكثر وضوحاً وحسب. ومهما كان صعباً التقرُّبُ، ولو بالفكرة فقط، من عالم يخفِّض حجم المعاناة الممكن اجتنابها اجتماعياً، والانحطاط أو الإذلال للذين يشاطروننا سكَن هذا الكوكب، فإن ردّ التحدّي، كي نفكِّر معاً بأشكال للعيش أكثر لياقةً، يبقى شيئاً شبيهاً بالواجب.

(78) إيزايا برلين (Isaiah Berlin) (1909 - 1997)؛ بريطاني من أصل روسي؛ فيلسوف سياسي ومؤرخ أفكار ليبرالي يهتمّ بمسألة الحرّية (م).

هذا، بطبيعة الحال، صحيح بالنسبة إلى أيّ شخص لا يبتغي الانسحاب من السلسلة التي تخلقها المناقشة بين البشر حول مسائل الحقيقة والعدالة، خارج الشركة **الفلسفية**، في صراع ـ كما هو الأمر دائماً ـ مع استمرار المسائل غير القابلة للاجتناب، والإجابات المستحيلة. شركة نبغي القدرة على الاعتراف ببساطة بأنها «شركتنا»، في فجر القرن الحادي والعشرين، في عالمِ ـ كما هو دوماً ـ في تحوُّلِ لا يتوقَّف.

الفصل التاسع

الفعـــــــل

بقلم: دونالد دايفدسون (Donald Davidson)

يغطي **أورغانون** أرسطو ميادين عديدة نقوم أحياناً بقسمة الفلسفة في ما بينها. فلسفة اللغة ونظرية التأويل (herméneutique) يمكن اعتبارهما على العموم موضوعَ كتاب **العبارة** (*De Interpretatione*) لأرسطو، أمَّا المنطق فهو موضوع كتاب **التحليلات الأولى** (*premiers analytiques*)، والإبستيمولوجيا موضوع **التحليلات الثانية** (*seconds analytiques*). ولكن عند التطرُّق إلى مقولات أرسطو العشر، فإن المقولة التاسعة وحدها يمكنها، في مطلق الأحوال، أن تكون مطابقة لمجال بحث معاصر: أريد التحدُّث عن الفعل.

يمكن القول إن أرسطو ابتدع هذا الموضوع على النحو الذي نتطرّق إليه نحن اليوم. لقد سحرَه هذا الموضوع لدرجة أنه يعود إليه مرات عديدة. ليس في هذا الأمر ما يثير دهشتنا. فالفعل هو في الحقيقة الطفل الفلسفي للإدراك الحسّي (la perception)، وبالتالي للإبستيمولوجيا. والاثنان يرغماننا على طرح مسألة العلاقة بين الروح والجسد، بين الفكر والعالَم. العالم الطبيعي يقتحم حواسنا، ونتيجة

ذلك لوحةٌ تصوُريَّة معقَّدة عن هذا العالم. عند رؤيتنا هذه اللوحة، نفكِّر بالطريقة التي نحقِّق بها أهدافنا من طريق الفعل. في الإدراك الحسّي، العالَمُ الطبيعي يسبِّب الفكر؛ في الفعل، الفكرُ يقود إلى تغييرات في محيطنا الطبيعي. إن المعنى الذي يفيد أن إرادتنا حرَّة من أيِّ تحديدٍ مادي [طبيعي] قادت عدداً كبيراً منا إلى اعتبار أن الذهني والمادي هما ميدانان منفصلان الواحد عن الآخر. ولكن، إذا كانا منفصلين بشكلٍ أو بآخر، فالسؤال يُطرح إذ ذاك حول إمكانية المعرفة. الشكِّية (le scepticisme) ومسألة الإرادة الحرَّة تكونان بالتالي مسألتين متماثلتين (symétriques).

بقدر ما هو واضح أنَّ مفهوم الفعل هو في قلب عدد كبير من المسائل الفلسفية المعاوَدة (récurrents)، فإنَّ ما يثير الدهشة ليس الاهتمام الذي استطاع أرسطو أن يوليه لهذا المفهوم، وأقلّ من ذلك أيضاً اهتمامنا نحن، بل بالأحرى عدم الاهتمام (désintérêt) النسبي الذي عانى منه هذا الموضوع على مدى آلاف السنين التي تفصلنا عن أرسطو. أظن أن سبب ذلك يعود إلى أن الرابط المطروح بين الفعل والأخلاق كان قوياً لدرجة أنه كسف الاهتمام بالفعل بصفته فعلاً. ولكن، أيّاً كان سبب ذلك، فينجم عنه أن الموضوع تطوَّر ولم يتبدَّل قط منذ أرسطو. كان أرسطو يظن أننا بدراستنا لما قاله أجدادنا، يمكننا تجنُّب ارتكاب أخطاء، والإفادة من هذا التراكم من الحكمة. إلاَّ أن في حالة الفعل، فإن هذه الدراسة لا تقدِّم لنا الشيء الكثير، إذ إننا لا نعرف أحداً سوى أرسطو مَن اهتمّ بذلك قبل القرن العشرين. لم يعرف الموضوع ازدهاراً إلاَّ في موسمين: مرحلة أرسطو، ومرحلتنا. وإذ إننا نلج حقبةً جديدة، فربما يكون مهماً أن نتساءل عمَّا سيصبح عليه هذا الموضوع في القرن الحادي والعشرين. من هنا كانت القسمة الطبيعية لهذا الفصل إلى ثلاثة أقسام: أرسطو، والقرن الذي ينتهي، والقرن الآتي.

الفعل عند أرسطو

لقد اهتمّ أرسطو بالعلاقة التي يقيمها الفعل مع الأخلاق، ولكنه تطرَّق إلى الفعل بشكل مستقلّ. في هذا الصدد، يبتعد عن أفلاطون. على الرغم من أن كل واحد منهما اهتمّ بمسألة معرفة كيف ينبغي على شخص أن يدير حياته، فإن أفلاطون كان يشغله الموضوع فعلاً من وجهة معيارية للسلوك حصراً. التحليل الذي قام به أرسطو حول الفعل الإرادي، أو الفعل القصدي كما نقول، يغطيّ البُعد الآتي:

يميِّز أرسطو ما بين الأفعال الإرادية، بحسب سببها: سبب الأفعال الإرادية هو داخلي وذهني، بينما يقوم سبب الأفعال اللاإرادية على قوى خارجية. في كتاب **المقولات** يعطي كمثلٍ عن الأفعال حدثَ القطْع والتسخين. أمثلته عن الأفعال اللاإرادية، التي تسمَّى أيضاً انفعالات (affects) وآلاماً وعذابات، هي: أن يكون مقطوعاً وأن يكون مسخَّناً. سبب الفعل الإرادي هو الوصل بين الاشتهاء والفكر (كتاب **النفس** *De Anima*، 433 أ). إنَّ الاشتهاء، الذي موضوعُه شيءٌ نمحضه قيمةً، شيءٌ نرغب فيه، هو في مقدَّم السلسلة السببيَّة. الفكر يحدِّد الوسائل التي ستتيح بلوغ الهدف المنشود. في هذه المرحلة ينشأ فعل. يشدد أرسطو على أن الفكر وحده لا يجعل الفعل يحدث. الفكر بذاته هو حسن على الدوام. هذا لا يعني أننا لا يمكن أن نفكِّر بطريقة سيئة، أو أن يكون لنا معتقدات خاطئة، بل يعني أن الفكر لا يمكن تقييمه أخلاقياً. من جهة أخرى، يمكن للاشتهاء أن يكون حسناً أو سيئاً، حسبما إذا كان ما نعتبره مهمَّاً يكون كذلك أو لا يكون مهماً. الاشتهاءات، مثلاً، يمكن أن يكون أحدهما متناقضاً مع الآخر، ويمكنها أن تنخدع بسهولة بالمسافة في المكان أو في الزمان.

أرسطو، كما هو شأنه دائماً، يهتمّ بمنطق الاستدلال، يقيس بالتالي طبيعة الاستدلال على ما يجب عمله بواسطة الاستدلال

المنطقي القياسي (syllogistique) المحض. «ولكن، يسأل أرسطو، كيف يحصل أننا عندما نفكِّر نعمل وأحياناً لا نعمل، ونتحرك أحياناً، وأحياناً لا نتحرّك؟» (**حركات الحيوان**، 701 أ)[1]. الفرق، بحسب أرسطو، لا يقوم على الميزة الصورية للمنطق، بل على الموضوع. في الاستدلال الصوري، تعتمد النتيجة على المقدِّمات (les prémisses)، كما عندما يقبل أحدهم أن كل الناس هم مائتون، وأن سقراط هو إنسان، فإنَّه يجب أن يعتقد أن سقراط هو مائت. في الاستدلال المادي، النتيجة هي فعل. مثال ذلك أن عندما يكون أحدهم يريد مأوى له، ويظن أنه يستطيع أن يتدبَّر مأوى ببنائه بيتاً، فإنَّه يبني بيتاً.

يعتبر أرسطو أنَّ القوة العقلية، أو ما يدعوه العقل (l'intellect) أو «قوة المعرفة»[2] هي غير فعَّالة[3]، ولا تحرِّك، ولا تقودنا إلى أن

---

(1) De Motu Animalum؛ مذكورة في النص باللغة اللاتينية. دونالد دايفدسون [مؤلف النص] يتابع هنا الترجمة الإنجليزية التي قامت بها مارتا نوسباوم (Martha Nussbaum) لـكـتـاب: Aristote, *De Anima* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978).

أما الترجمة الفرنسية للكتاب نفسه فتُدخل قوة التفكير عموماً، وليس الحالة الخاصة لفكرة من غير تفكير ولكن محرَّكة بالحس أو الخيال لبلوغ غاية مقترحة: [في الترجمة الفرنسية نقرأ النص الأرسطي هكذا]: «كيف يحصل، من جهة أخرى، أن الكائن المفكِّر أحياناً يعمل وأحياناً لا يعمل، أحياناً يتحرَّك وأحياناً لا يتحرك؟» (ترجمة بيار لويس (Pierre Louis) (Paris: Les Belles Lettres, 1973)). «أما نحن فنعتمد على ترجمة النص اليوناني [الأرسطي] إلى الفرنسية التي قام بها جاك برونشفيغ (Jacques Brunschwig) لنا».

(2) faculté de savoir؛ يقول أرسطو: «إن ما ندعوه هنا **معرفة** هو أن نعرف عن طريق البرهان. وأعني **بالبرهان** القياس (le syllogisme) العلمي، وأعني **بالعلمي** قياساً يشكِّل امتلاكه بالذات، بالنسبة إلينا، العلم (la science)».

انـظـر: Aristote, *Les Seconds analytiques*, traduction et notes par J. Tricot (Paris: Vrin, 1947), I, 2, 71 b 17-19.

(3) passive؛ يقول أرسطو: «أكثر من ذلك، ليست القوة العقلية، وليس ما ندعوه =

نفعل البتَّة. وحده اشتهاء أو رغبة يمكنه أن يسبّب فعلاً. ذاك هو بالأحرى ما سيردِّده دايفد هيوم، عندما ذكر في كتابه **بحث حول الطبيعة الإنسانية** (*Traité de la nature humaine*) أنَّ «العقل هو عبد الأهواء (les passions)، وينبغي ألاَّ يكون سوى عبد لها». يبدو أن ثمة صعوبة خفيَّة (sous- jacente)، إذ بحسب أيِّ اعتبار يمكن أن يكون العقل عديمَ الفعالية إنْ كان هو سببَ الفعل، وإنْ كان بالتالي ضرورياً للفعل تماماً كما هي الرغبة؟ أرسطو، في هذه الحالة، لا يفعل ربَّما سوى التشديد على اختلافه مع أفلاطون الذي كان يعتبر أن معرفة الخير كافية بذاتها للفعل. والسؤال يُطرَح بالقدْر ذاته حول معرفة ما الذي يأتي قبل الآخر في الترتيب الزمني، الاشتهاء أم الرغبة.

لقد كان أفلاطون (أو سقراط أفلاطون) يرفض بالقدْر نفسه أن يكون ممكناً أن نعرف الخير وألاَّ نعمل من أجل القيام به. هنا أيضاً يسجل أرسطو عدم اتفاقه. بالنسبة إليه يمكن لأحدهم أن يعمل خلافاً لما يعتبره هو بذاته أنَّه حسن. هذا هو فقدان القوَّة[4] الجسدية الذي ندعوه أحياناً بضعف الإرادة. يجد أرسطو نفسه إذ ذاك بمواجهة مسألة أخرى: لقد أيَّد القول بأننا إذا ما كنَّا أمام خير ظاهر فإننا نرغب فيه، وإذا ما وجدنا وسيلة للحصول عليه فإننا نعمل فوراً بهذا

= العقل، هو ما يكوِّن المبدأ المحرِّك. إنَّ العقل النظري لا يفكِّر فعلاً أيَّ شيء بحسب الترتيب العملي، ولا يقول شيئاً عمَّا ينبغي تركُه أو السعي إليه: والحال أن الحركة المحليَّة تتعلق دائماً بترك شيء أو السعي إلى شيء. (...) هذا أقلُّه واضح: هناك مبدآن للحركة المحليَّة: الرغبة والعقل ـ شرط أن نعتبر الخيال ضرباً من التعقُّل. (...) هاتان القوَّتان (facultés) هما إذاً مبدأ الحركة المحليَّة: العقل والرغبة ـ أعني العقل الذي يفكر في سبيل هدف، أي العقل العملي؛ فهو يختلف عن العقل النظري بغايته». انظر: Aristote, *De l'âme*, traduction E. Barbotin (Paris: Les Belles Letters, 1989), III, 9, 432 b-10, 433 a.

(4) l'acrasie أو l'acratie؛ والعبارة غير شائعة، أو لم تعد شائعة (م)!

الاتجاه. يحكم أرسطو، من جهة أخرى، بأنَّ هذا التسلسل يمكن ألاَّ يحدث عندما يُفسِد الاشتهاءُ إدراكَنا لجانبٍ مغلوطٍ من فعلٍ ما. هناك من غير شك عدد كبير من حالات كهذه، إلاَّ أن الحلّ الذي يقترحه أرسطو لا يتيح حلّ المسألة العامة لأسباب سوف نراها.

ثمة جانب من نظرية الفعل عند أرسطو يسترعي الانتباه بشكل خاص، لأنّه يخالف التقليد العام اللاحق. لا يترك أرسطو أيّ مكان لمفهوم الإرادة؛ المذاكرة (la délibération) لها دور في نظريَّة أرسطو، ولكن لا يوجد فعل قرار منفصلٌ يدخل في السلسلة السببيَّة. عندما يكتشف العقل وسيلةً لبلوغ غاية منشودة، فإننا لا نقرّر إذ ذاك أن نفعل، ولا أن نفكِّر ببلوغ النتيجة المطابقة للفعل والمرغوب فيها. إنّنا ببساطة نفعل «على الفور»، كما يحلو لأرسطو تكرار ذلك. لا يوجد فعل ذهني موازٍ لفعل استخلاص نتيجة من قياس (le syllogisme) منطقي نظري. في حالة التفكير العملي، استخلاص النتيجة **هو** أن نفعل. هذا التناقض وحده يميّز التفكير العملي من التفكير النظري، بحسب أرسطو.

يتحدث أرسطو مطوّلاً عن موضوع الروح ـ الجسد في كتابه **النفس**، ويخلص إلى القول بأن الذهني والجسدي هما بالفعل وجهان لظاهرة واحدة. ويقول إنَّ من البديهي أن تكون انفعالات (les affections) النفس ـ الغضب، الشجاعة، الجشع، على سبيل المثال، «باختصار، كل ما تصاحبه لذّة أو ألم» ـ تحصل من جرّاء شيء خارجي. تحديد هذه الانفعالات يجب إذاً أن يحدِّد حركات الجسد، أو حركات جزء من الجسد، أو قوة من قوى الجسد. عالِمُ الأحياء، مثلاً، يحدِّد الغضب كفوَران للدم، الجدليّ يحدّده بأنّه اشتهاء مواجهة الشر بالشر. خلاصة ذلك أن ما من مسألة يمكن أن تنشأ مخصوصة بالعلاقات السببيَّة بين الفكر والعالم الطبيعي.

حتى لو لم يكن الفلاسفة يجهلون الفعل على مدى الحقبة الممتدة من أرسطو حتى القرن العشرين، فإنهم مع ذلك أَولوا اهتماماً أساسياً بدور الفعل في الأخلاق. في الواقع، لم يُسأل على العموم عمَّا تكون بالحقيقة طبيعةُ الفعل، بل عمَّا كان ينبغي فعله. هذا ما أتاح لنا مع ذلك، طرحَ أسئلة مهمَّة. القديس توما الإكويني (Saint Thomas d'Aquin)، مثلاً، كان يظن أن هناك حالات من ضعف الإرادة لا تتطابق وتحديد أرسطو. هكذا غالباً ما يجد شخص نفسه في مأزقٍ للاختيار ما بين قيمتين شرعيَّتين ـ مثلاً التصويت للمرشح الأفضل بانتخابٍ لا فائدة منه، أي بخسارته حظّه في التأثير في الانتخابات، أو التصويت لمرشَّح أقل جاذبيةً ولكن يتمتع بحظ طيّب بأن يربح على مرشح أقل قبولاً أيضاً. في هذه الحالة، نستدِلُّ انطلاقاً من مبادئ مختلفة، بعضها ينحو منحى الفعل، والباقية تنحو منحى فعلٍ معاكس. الفاعلُ الضعيفُ الإرادة يمكن أن ينقاد لإغواء ما يعتبره النتيجة الأقل فائدة. في هذه الحالة، يمكن أن نعتبر أن هناك فشلاً لا للعقل بل لحكم العقل. توما الإكويني يقول ذلك بالعبارات الآتية:

«إنَّ من يتمتع بالعلم الشامل [وفي هذه الحالة يريد أن يتحدث عن المقدِّمة الكبرى للقياس المنطقي، أي عن تلك التي تعبِّر عن القيمة] يعيقه الانفعال[5] [أي قيمةٌ أخرى] عن أن يتبع سيِّده والوصول هكذا إلى النتيجة؛ ولكنَّه يضع الفعل تحت مبدأ شمولي آخر يوحيه له الميلُ إلى الانفعال وبموجبه يستنتج. (...) إذاً الانفعال يقيِّد العقل كيلا يقوم بأيّ تطبيق وكيلا يستخلص أيّ نتيجة من المبدأ الأوَّل من هذه المبادئ؛ وبمقدار ما يدوم الانفعال من

(5) la passion؛ أو الهوى (العاطفي) (م).

الوقت، يعمل العقل ويستخلص نتائج وفق المبدأ الثاني»[6].

هنا بنظري ثمة تقدُّم حقيقي بالنسبة إلى أرسطو، هذا بقدر ما يكون النزاع بين الحوافز معترفاً به بوضوح. ما من حاجة إلى أن ننقاد للانفعال: يمكننا أن نكون واعين تماماً بأننا لا نعمل أفضل شيء، ومع ذلك نعمله بالطريقة الأكثر هدوءاً في العالم.

يتفق هوبز مع توما الإكويني على وجود عدد كبير من الظروف يجب فيها تقديم قيم متنافسة، ويدمج هذه النقطة بالموضوع الأرسطي حول غياب الإرادة خارج سيرورة الاستدلال. يظن هوبز أننا كلَّما قمنا بمذاكرة نكون نوازن بين ما لأفعالٍ عديدة وما عليها، وأن رغبة واحدة ستقوم بالاستيلاء على ذلك. إنَّ ما ندعوه إرادة الفعل هو بالحقيقة وبكل بساطة الاشتهاء الأخير الذي بموجبه نفعل. يقول هوبز: «في المذاكرة الاشتهاء الأخير، أو النفور، الذي يطال الفعل على الفور، أو يهمله، يسمَّى الإرادة: فعل ما **نريد** (لا القوة النفسيَّة لما نريد) (...) **الإرادة** هي إذاً **الاشتهاء الأخير في المذاكرة**»[7].

حصلت تطوُّرات في جوانب أخرى من الفلسفة ومن العلم كان لها تأثيرات في دراسة الفعل. دو لا ميتري[8] (Julien Offroy de la Mettrie) المادّيّ، مثلاً، مستوحياً ما قاله ديكارت (Descartes)

---

(6) Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, sous la direction de Jean-Louis Bruguès (Paris: Cerf, 1984 - 1997), partie II, Q. 77, solution 4.

(7) Thomas Hobbes, *Léviathan*, traduction (française) G. Mairet (Paris: Gallimard, 2000), pp. 136 - 137.

(8) جوليان أوفروي دو لا ميتري (1709 - 1751)، طبيب وفيلسوف فرنسي طُرد من بلاده بسبب آرائه المادية التي طبَّق فيها نظرية ديكارت عن الحيوان ـ الآلة، فأصدر كتاباً بعنوان: **الإنسان الآلة** (1748).

(1596 ـ 1650) عن الحيوانات، كان يعتبر أنَّ تفسيراً آلياً (mécaniste) للفكر وللرغبة وللفعل الإنساني هو ممكن، مشبهاً بذلك علم النفس بنظريَّةٍ عامَّة عن الطبيعة (**الإنسان الآلة**، 1745)[9]. ولكن نجاح الفيزياء النيوتنيَّة هو الذي دفع بدايفد هيوم إلى إرادة أن يأخذ بالاعتبار علمياً الفكرَ والأخلاقَ والفعل. علم النفس الترابطي (associationniste) المبسَّط الذي اعتمده، يبدو اليوم غيرَ وافٍ بغرض تفسير الفكر عموماً، ولكن ليس أقل صحةً أنَّ ما يقوله عن الفعل والأخلاق يطابق وجهة نظر أرسطو. هاكم ما يكفي لإغواء عدد كبير من الفلاسفة المعاصرين. إن هيوم يتحدث في الواقع عن الاستدلال المادي بالتعابير ذاتها تقريباً التي استخدمها أرسطو مشدداً على واقع أن الاشتهاء (هيوم يستعمل عبارة «انفعالات»، أو «أهواء» (passions)) يحدِّد الغايات، أمَّا العقل فيحدِّد الوسائل. يقول هيوم: اسألوا رجلاً، مثلاً، لماذا يقوم بتمرين جسدي، وسيقول لكم كي أبقى بصحَّة جيِّدة. اسألوه لماذا يريد أن يبقى بصحة جيِّدة، وسيقول لكم لكي يتحاشى الإصابة بمكروه. وفي لحظةٍ ما، لن يعود لديه سبب للتقدُّم لأنَّ بعض الرغبات، أقله في هذه اللحظة، تصبح غايات.

النجاح الظاهر المحرَز من العلم لتفسير عدد كبير من الظاهرات الطبيعية يطرح سؤالاً عن معرفة إذا ما كانت المنهجيَّة ذاتها قابلة للتطبيق على الأفعال الإنسانية، وعلى الحالات الذهنية، وعلى الأحداث التي نرجع إليها لتفسير هذه الأفعال. إنَّ أعمال ر. ج. كولينغوود (R. G. Collingwood) تثير المسألة الخاصة بدرس التاريخ بالقدر الذي يُقصَد به تفسير الفعل وفهمُه. بحسب كولينغوود،

---

(9) Julien Offroy de la Mettrie, *L'Homme machine* ([s. l.: s. n.], 1745).

تختلف منهجية التأريخ ـ أو في الحقيقة، أيّ علم اجتماع يهتم بدراسة السلوك الفردي الإنساني ـ اختلافاً بيّناً عن منهجيّة علوم الطبيعة. علوم الطبيعة تبحث عن قوانين تتيح التنبّؤ وتفسير حوادث معينة تبعاً لأسبابها. ولكن، لا يمكننا أن نأمل بأن نجد قوانين حاسمة تضبط السلوك المتعمَّد (intentionnel). في حالة الفعل الإنساني، يكون ما نبحث عنه هو الفهم (la compréhension): نريد أن نعرف لماذا تصرّف أحدهم تبعاً لمعتقداته أو لرغباته أو لمواقف أخرى. الاندماج العاطفي في الآخر[10]، والخيال، والمعرفة العامّة للعقل التي يفعل الناس بموجبها، كما يقومون بذلك تحت وطأة بعض الضغوط المتعددة وفي ظروف متنوعة، هي المصدر الأساس الذي بحوزتنا لبلوغ هذا النوع من الفهم، على الرغم من أننا غالباً ما نعرف ما يحتجُّ به الناس كتفسير لفعلهم أو يستودعونه في مذكّراتهم الشخصية. لقد كان لكولينغوود تلامذة كثُر حول هذا الموضوع؛ ولكنَّ ثمة آخرين يعتقدون أنَّ على علم النفس أن يجهد نفسه لتحفيز علوم الطبيعة أو أن يستسلم للاستغراق فيها.

إن الإبستيمولوجيا الحديثة، بشكلها الديكارتي كما بشكلها التجريبي، تجعل من مذهب الشك، منذ نيّف وأربعة قرون، مسألةً أساسية؛ ويبدو أن الشك العام بالحواس ينطبق على معرفة الأذهان (les esprits) الأخرى ويطرح بذلك مسألة معرفة ما إذا كنا سنعرف

(10) l'empathie: أي التماثل عاطفياً مع الآخر، والشعور بما يشعر به. والعبارة دخلت لغة الفلسفة وعلم النفس في القرن العشرين انطلاقاً من كلمة sympathie أي التعاطف مع الآخر ومحاولة مشاركته مشاعره «من الخارج»، بخلاف empathie التي تعني مشاركة وجدانية «من الداخل»: em أو en يعني «الداخل». والمؤلف يشير هنا إلى المسألة التي طُرحت منذ نهاية القرن التاسع عشر حول الفرق بين التفسير (في علوم المادّة) والفهم (في علوم الإنسان) (م).

في يوم من الأيام لماذا يتصرَّف أحدهم بطريقة معيّنة. أن نستخلص ـ كما ينبغي أن نفعل بالتأكيد ـ حوافزَ شخص معيَّن انطلاقاً من سلوكه القابل للمراقبة هو، حتى الساعة، مشكلة: إلاَّ أن المشكلة تصبح غير قابلة للحل بالكامل إن كنَّا غير قادرين حتى على قول ما نشاهده. مع ذلك، فإن ما يدعو للدهشة هو أن عدداً من الفلاسفة، حتى أولئك الذين هم شكَّاكون عموماً، كهيوم، أرادوا أن يتفكَّروا في موضوع معرفة كيف يمكننا التوصُّل إلى آراء مبرَّرة حول أفكار أشخاص آخرين ودوافعهم ومقاصدهم، على افتراض أنَّ المسألة العامة وجدت حلاً لها. لقد أدّت السلوكيَّة (le béhaviorisme) في هذا المجال، بشكل أو بآخر، دوراً فاعلاً في فلسفة الذهن، وبالتالي في فلسفة الفعل. ولكن السلوكيّة بأيِّ شكل؟ لا يمكن أن تدور المسألة حول معرفة ما إذا كان السلوك الذي نراقبه، بما فيه بالإضافة إلى ذلك السلوك الشفهي، يعطينا كل البراهين المحتملة عمَّا يفكِّر فيه الآخرون، عمَّا يريدون قوله أو ما يقصدونه. ما من بديل عن ذلك؛ بحسب هذا المقياس، نكون جميعاً سلوكيين (des béhavioristes) ممارِسين. لقد اعتقد علماءُ السلوك[11] أن بإمكاننا ألاَّ نأخذ بالاعتبار حالات غير قابلة للمراقبة علناً كالمعتقدات والنيَّات والرغبات. يميل جيلبرت رايل في كتابه **مفهوم الذهن (1949)**[12]، أحياناً إلى هذا التصوُّر، وتلك أيضاً حال فيتغنشتاين[13]. ولكنَّ أيّاً من هذين

---

(11) des comportementalistes؛ وهي الترجمة الفرنسية لعبارة behavioriste الشائعة عالمياً حتى في اللغة الفرنسية نفسها (م).

(12) Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London; New York: Hutchinson's University Library, [1949]).

(13) لودفيغ جوزيف فيتغنشتاين (Ludwig Josef Wittgenstein) (1889 - 1951)، منطقي وفيلسوف نمساوي عاش قسماً كبيراً من حياته في بريطانيا، من أنصار الذريّة المنطقية، يرى أن المهمة الأساسية للفلسفة هي توصيف الاستعمال الفعلي للغَّة (م).

الفيلسوفين لا يمكن وصفه بأنه من علماء السلوك، إذ إن كليهما كانا يحتقران فكرة كون علم نفس الحياة اليومية، أو ما ندعوه اليوم بعلم النفس الشعبي، يمكن أن يغدو علماً جدِّياً؛ العلم الجدِّي هو، في آخر الأمر، ما كانت السلوكية تعالجه. مهما يكن، فإنَّ مسألة معرفة كيف نتوصل إلى معرفة أمور عديدة حول الأسباب التي يتصرَّف الناس بموجبها بتفحُّصنا سلوكهم الخارجي، تبقى أحد الميادين الأكثر فتنةً والأكثر عرضةً للاختلاف والجدال في الفلسفة.

يهتم الاقتصاديون طبيعياً بالسلوك الإرادي. هذا أيضاً موقف علماء النفس، والإحصائيين، والمناطقة، والفلاسفة الذين ضبطوا نماذج معقَّدة [لدراسة] عملية اتخاذ القرار عندما تكون نتيجةُ فعلٍ غيرَ مؤكدة، وهذا بالفعل ما يحصل دوماً **بالمعنى الحرفي** (stricto sensu). تطرح هذه النماذج عموماً درجةً مؤَمْثلة[14] من العقلانية من جانب الأفراد، إلاَّ أن هذه الفرضية عُدِّلت أحياناً بأشكال عديدة. وبقدر ما ينبغي على نماذج نظرية لاتخاذ القرار العقلي أن تفسِّر قبل أن يتمّ اختبارها (testés)، فإن مسألة درجة واقعيَّتها كانت موضوعاً لسجالات حيَّة خلال هذه العقود الأخيرة.

الزمن الحاضر

تلك كانت إذاً، مختصرةً باقتضاب، التطوُّراتُ مابعد الأرسطية (post-aristotéliciens) في الفلسفة ومواضيع أخرى كان لها أثر في الطريقة التي يفكِّر بها الفلاسفة اليوم بموضوع الفعل. حتى مرحلة قريبةٍ منَّا نسبياً، لم تتعدَّل الطريقة التي عالج بها أرسطو مسألة الفعل في السلوك القائم على أحكام العقل. أعمال فيتغنشتاين في المرحلة

(14) idéalisé؛ أي المجعولة مثاليةً (م).

الأخيرة من حياته، وأعمال رايل، وأوستن (Austin)، وهامبشاير (Hampshire) وآخرين أثارت الفضول والمناقشة. ولكنَّ الحدث الحاسم في بروز تصوُّر جديد للفعل كان ربَّما نشر كتاب إليزابث أنسكومب عام 1957 بعنوان: **قصد**[15] (*intention*). في هذا الكتاب الصغير تطرح المؤلِّفة المسألةَ بالطريقة التي تترابط بها أفعال عديدة الواحد منها بالآخر. إذا قام رجل بدفع فاتورة (facture) لقاء شيك (chèque)، كيف يكون فعلُه «توقيعُ شيك»، وفعلُه «دفْعُ الفاتورة» مترابطَين؟ جوابها هو أن الأمر يتعلَّق بفعلين متماثلَين (identiques). توقيع الشيك ودفع الفاتورة هما عمل (acte) واحد بعينه، هما فعل[16] واحد بعينه. هذا يطرح على الفور عدداً من الأسئلة، الأوَّل منها هو الآتي: ما هي الكيانات (entités) التي تكون متماثلة أو مختلفة؟ سوف نجيب: أفعال. ولكن من أيّ نوع من الكيانات هي إذاً الأفعال؟ بالظاهر، الأفعال هي أحداث. ولكن المنطق الحديث لا يولي أيّ دور للأحداث بوصفها عناصر جدِّية من أنطولوجية العالم، وإننا لا نرى فعلاً كيف تكون أحداثٌ، وبخاصةٍ أفعالٌ، متعيِّنةً أو ـ ومُعادةً في جُمَل مثل: «آرثر[17] وقَّع شيكاً». هذا النوع من المسائل لم يكن بمستطاع أرسطو مناقشته، لعدم توفر الوضوح النسبي الذي يمكن صوغه به في سياق المنطق وعلم المعاني المعاصرَين. سوف أعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

---

(15) أو نيّة، أو تعمُّد؛ تأليف إليزابث أنسكومب (Elisabeth Anscombe).

(16) action؛ إلاَّ أن اللغة الشائعة لا تميِّز بين العبارتين acte وaction؛ وغالباً ما يكون التمييز بينهما اصطلاحياً. وهذا ينطبق علينا أيضاً إذ إن التقاليد جعلت عبارة **الفعل** مقابلَ مقولة action الأرسطية، بينما هذه العبارة غالباً ما تترجم **بالعمل** المختص بالإنسان وحده (م).

(17) (Arthur) اسم عَلَم لرجل، اختير عشوائياً على سبيل المثال (م).

مسألة ثانية أثارتها أنسكومب تتعلّق بمشكلة عميقة: إنَّ ما نقبل به عادةً هو، مثل الاستدلال المادي (pratique)، أي القياس الأرسطي العملي. بحسب أنسكومب المسألة هي الآتية: كيف سنفكّر بالمقدّمة المنطقية الكبرى (la prémisse majeure)، المقدمة «الكليّة» التي تتعلق بمضمون اشتهاء معيَّن، أو رغبة، أو تصور بسيط آخر محفِّز لقيمة مدرَكة؟ هذه المقدمة هي كليَّة لأنها، في البدء، لا تنحو باتجاه فعل خاص؛ إنها تعبِّر ببساطة عن أمنية للقيام بفعل معيَّن سيحقِّق الرغبة. إذا كان على القياس العملي أن يؤول بالضرورة إلى نتيجته، كما كان يقول أرسطو، يجب بالتالي على المقدّمة الكبرى، المدمَجة بالمقدمات الصغرى الملائمة، أن تكون بمثابة القيمة غير المشروطة لفعل خاص سيتبع لاحقاً. وإلاَّ لن يكون بمستطاعنا أن نعذر أرسطو الذي يدعم فكرة أن الفاعل، أخذاً بالاعتبار المقدِّمات، يفعل «على الفور». ما هي، من ثمَّ، صورة المقدمة الكبرى؟ لقد كان مقبولاً على الدوام أنَّها صيغة شرطية كليَّة، مثل «يجب على المرء أن يفي دائماً بوعوده»، أو «يجب أن أعمل ما بمستطاعي لتفادي حادث». ولكن أنسكومب شدَّدت على أن الوفاء بالوعد ليس أمراً مستحباً في بعض الأحيان، وأن من المستحيل في كل منطق، أن نعمل كلّ ما بمستطاعنا لتفادي حادث لأنَّ، بغيةَ تفادي حادث اصطدام مواجهة، يجب أن ندور إمَّا نحو اليمين، أو نحو اليسار؛ ولكن في مطلق الأحوال ليس بمستطاعنا أن ندور إلى الجهتين في الوقت ذاته. ليس بالتالي مقبولاً، في كل وضع يكون فيه القيامُ بفعلٍ ما أمراً مطلوباً، أن يكون هناك واجبٌ أوحد، أو إلزام واحد أو قيمة، توافق جميعها هذه الحالة. ولكن، بكل تأكيد، هناك فلاسفة أخلاقيون يدافعون عن وجهة نظر معاكسة.

إذا أضفنا إلى المسألتين اللتين طرحتْهما أنسكومب، مسألةً

نعرفها الآن ـ مسألةَ طبيعةِ التفسير البسيكولوجي ـ سيكون عندنا لائحة شبه كاملة بالميادين التي تطوَّرت فيها فلسفة الفعل المعاصرة باتجاه مواقع مختلفة عن مواقع أرسطو، إن لم يكن ما بعد مواقع أرسطو. وبما إننا، في عرضي هذا، وصلنا إلى حقبة زمنية تضمّني، فلا يسعني أن أزعم الحياديَّة ولا التجرُّد لبحثي. سوف أوجّه انتباهي إذاً إلى ما أعتبره حركات في الاتجاه الصحيح بدلاً من توجيهه نحو البدائل التي سأتجاهل حتى بعضها[18].

1 ـ **أوَّلاً**، هناك **أنطولوجية الفعل**. بقدر ما أهتمُّ كثيراً بعلم معاني (أو بالصورة المنطقية) جمَلِ اللغة الطبيعية، تساءلتُ كيف نقلت أحداث، وبشكل خاص أفعالٌ، في جُمَلٍ عاديَّة. تتحدث أنسكومب بتكرار عن أفعال «تحت التوصيف» مذكِّرةً إيَّانا بذلك بما قاله فريجه عن الأوصاف التعاقبية لكوكب الزُهرة مثل «نجمة الصبح» أو «نجمة المساء»، أو بما يقول راسل[19] عندما يتحدث عن «سكوت»[20] وعن مؤلف **وافرلي**[21] (*Waverley*). لقد تنبَّهتُ أنَّه لو كان هناك أسماء أو عبارات تسمّي الأحداث أو تصفها، لكانت الظروف النحويَّة[22] هي التي تقوم بتعديلها فعلاً. ولكن المنطق

(18) ظهرت أعمالي الأولى حول الفعل تحت عنوان: Donald Davidson: *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1980), and *Actions et événements*, trad. de l'américain par Pascal Engel, col. épiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 1994).

(19) برتراند راسل (Bertrand Russell) (1872 - 1970) منطقي ورياضي وفيلسوف بريطاني، تأثر بفريجه؛ أسس القضايا والأفكار الرياضية على قواعد المنطق (م).

(20) والتر سكوت (Walter Scott) (1771 - 1832) شاعر وروائي اسكوتلندي (م).

(21) اسم أولى الروايات التاريخية التي ألّفها والتر سكوت حوالى العام 1745، وتروي الصراع بين اليعاقبة (les Jacobites) وإنجلترا (م).

(22) les adverbes؛ والظرف في علم النحو يحدِّد مقولة (بالمعنى الذي أعطاه أرسطو =

الحديث كانت تنقصه أمور أساسية لاستحضار الأحداث، ولم يكن قادراً بالتالي على التطرُّق للظروف النحويَّة. كان هناك فعلاً قضايا (propositions) في أعمال رايشنباخ[23] (Hans Reichenbach) وآخرين، ولكن ما من واحدةٍ منها كانت تفسِّر بشكل نسقي كيف أنَّ واقع كلامنا على أحداثٍ كان يندمج في بقيَّة مقاصدنا. كان من السهل كفايةَ القولُ إنّ عبارات مثل «توقيع شيك من قِبَل آرثر» أو «دفع الفاتورة من قِبَل آرثر» كانت ترجعنا إلى أفعال ـ لا بل في بعض الحالات إلى الفعل ذاته بحسب أنسكومب. المسألة كانت تقوم على ربط هذه العبارات بجُمل بسيطة مِثْل «آرثر وقَّع شيكاً». إذا كانت عبارة «توقيع شيك من قِبل آرثر» تُرجِع إلى فعل، قلتُ إذ ذاك في نفسي إن الأمر ينبغي أن يكون هو ذاته بالنسبة إلى عبارة «آرثر حرَّر شيكاً». ولكن هذه الجملة الأخيرة تبدو كأنَّها لا تُرجِع إلاَّ إلى آرثر وإلى الشيك. إنَّ الحلّ الذي أقترحُه لهذه المسائل يمكن أن يبدو في المرحلة الأولى مبالغاً فيه على الصعيد الأنطولوجي، إلاَّ أني أظن أنَّ المناطقة والفلاسفة واللسانيين المهتمين بعلم معاني اللغات الطبيعية يقبلونه الآن. الفكرة هي أنه يجب أخذ الأحداث على محمل الجدّ، واعتبارُها تشكّل جزءاً من أثاث العالم، وبخاصة القبول بأن الأفعال هي أنواع من الأحداث. يبدو إذاً أن جملة «آرثر حرَّر شيكاً» **لا ترجع**

= للمقولة)، كظرف الزمان، وظرف المكان، والكمّ، والكيف أو الكيفية (manière)... إلخ وهو لغوياً ثابت لا يتغيَّر، أي مبنيّ (invariable)؛ وهو أيضاً صفة لفعل (verbe)، أو لجملة... إلاَّ أنَّه بمعناه الأوسع هو تبدُّل الدلالة، أو معنى العبارة، بحسب الظرف... ويأخذ المؤلف هنا على المنطق الحديث عدم اهتمامه بالظروف النحويَّة (م).

(23) هانز رايشنباخ (1891 - 1953) فيلسوف ومنطقي ألماني عضو حلقة فيينا فسَّر الميكانيكا الكوانتية (la mécanique quantique) ببنائه نظاماً منطقياً رياضياً ذا ثلاث قيم: صحّ، خطأ، غير محدَّد. وضعَ أسس «منطق ذي عدد لانهائي من القيم قادر على استيعاب حساب الاحتمالات» (م).

إلى حدث خاص بالطريقة ذاتها التي يمكن أن يقوم بها اسم أو توصيف؛ تقول لنا الجملةُ بالأحرى إنه كان هناك على الأقل حدث كان آرثر فاعلَه، كان توقيعاً وكان توقيعاً لشيك. هذا ملفوظ مكمَّم[24] وجودياً. هذا له معنى: إن قلنا «آرثر وقَّع شيكاً»، فلا نريد أن نقول إنَّه لم يوقِّع سوى شيكٍ واحد، بل إنه وقَّع من الشيكات على الأقل شيكاً واحداً. يمكننا إذاً أن نقول إنَّه كان هناك على الأقل حدثُ «توقيع شيك» وكان مماثلاً لحدثٍ كان دفْعَ فاتورةٍ من قِبل آرثر. ودائماً ما من مرجع إلى فعل محدَّد، بل هناك ببساطة تكميم (quantification) أنماط حدث. ولكننا عندما نتكلم على توقيع الشيك من قِبل آرثر، نحيل إلى مرجع حدثاً فريداً من نوعه. الظروف النحويَّة والتعديل الظرفي النحوي يتعلقَّان بهذا الأمر. إن جملة مثل «آرثر وقَّع شيكاً يوم السبت في مكتبه» تتمتَّع بعدد كبير من المعدِّلين (modificateurs) ومن الخصائص التي نعزوها هنا إلى حدث معيَّن: نتلفَّظ بالقول إنَّهَ كان هناك حدث واحد على الأقل مع كل هذه الخصائص ـ أي: توقيع، توقيع شيك؛ وفاعل هو آرثر، وأن الزمن كان يوم سبت، وأنَّ ذلك حصل في مكتب آرثر. (أتركُ العنصر الإظهاري[25] الذي يحدِّد السبت كحدثٍ سابق لحدثٍ إعلان القضية القياسية (la proposition syllogistique)). التعديل الظرفي النحوي (adverbial) يصبح مماثلاً للتعديل النعتي (adjectival) عندما نقبل بأن الأحداث، كما الأشياء، هي في عداد أنطولوجيَّتنا اليومية.

إذا كان الكلام على «فعلٍ تحت التوصيف»، وبالتالي على ملفوظ هويّة، له معنى، فهذا لا يتيح حلّ مسألة معرفة ما إذا كان

---

(24) quantifié، أي محوَّل من الكيفية إلى الكمية (م).

(25) déictique؛ الذي يبيِّن، أو يُظهِر، أو يحدِّد شيئاً مفرداً معيَّناً داخل الوضع (م).

كل توصيف خاص يصف **فعلاً** الحدث ذاته. إذا أتممتُ شيئاً من طريق قيامي بعمل شيء آخر ـ فلنفترض مثلاً أنّي أعزفُ على آلة موسيقية نصفَ خافضة موسيقية (mi bémol) مع القصد بأن أقيم انسجاماً نغمياً مع دو الصغرى (do mineur) ـ فهل يكون فعلي بأن أعمل نصفَ خافضة مماثلاً لإرادتي بأن أعمل تناغماً مع دو الصغرى؟ في هذه الحالة تحديداً، يبدو أن الجواب هو نعم. ولكن لنتخيَّل أني جعلتُ صديقي يقع مريضاً من طريق تقديمي كأساً إليه، فهل أنَّ حدثَ إعطائه ما يشربه مماثل لحدث جعْلي له مريضاً؟ هنا نتردّد في تحديد هذه الأفعال، وذلك لسبب بسيط: لا شك البتة في أن الأحداث لا تكون متماثلة إذا كان لحدثٍ خاصةٌ ليست لدى الآخر. ومع ذلك هنا، ثمَّة فعلٌ هو قصديٌّ (أردتُ أن أقدِّم إليه ما يشربه) والآخر ليس قصدياً (لم أرِد أن أجعله يقع مريضاً). وأسوأ من ذلك، أن فعْل إعطائه ما يشربه قد تُمّم قبل أن تقع ضحيَّتي [صديقي] مريضةً من غير قصد.

شيئان ينبغي قولهما على الفور. الأول يتعلَّق بالقصد. كل الأفعال هي **بالمعنى الحرفي** (stricto sensu) قصديّة بقدر ما يكون هناك توصيف يكشف خاصيَّة الفعل الذي حثَّ الفاعل على إتمامه. ولكن كل الأفعال لها بكل تأكيد خاصيّات غير مُرادَة (non voulues)، غير قصدية، كما لها نتائج غير مطلوبة وغير متوقَّعة. مفهوم القصد لا يبدِّل الأفعال مباشرةً، بل يبدِّل قضايا منطقية بكاملها، بحيث لو إنّ آرثر وقَّع الشيك، لكان قصْدُه بالتأكيد أن يوقِّع الشيك. هذا ما يفسِّر لماذا يكون فعلٌ متقصَّداً بحسب بعض التوصيفات، وليس في أخرى. نرى أيضاً أنَّ الكلام على أفعال إرادية له الخاصية الدلالية ذاتها للكلام على المعتقد، والرغبة، والانتظار، والأمل.

المسألة الثانية ـ زمن الفعل ـ لا تعتمد على شيء يتّصف بالحذاقة بقدْر القصديّة (l'intentionnalité). هذا يختص بالأحرى بعلاقة حدثٍ معيَّن بأسبابه وبنتائجه. إننا نماثل أو نضيف على الدوام أشياءَ بعبارات العلائق السببية، جزئياً. مادة كيماوية تكون قابلة للذوبان إذا سيقت إلى أن تذوب عندما توضع في سائل؛ صخرةٌ تُعتبر نارية (ignée) إذا كانت حالتها الراهنة نتيجةَ نشاط بركاني؛ أحدهم يعاني من مرضِ النوم إذا كانت حالته متعلّقة بذبابة تسي تسي[26]؛ رجل يكون جَداً إذا ساعد في تسبُّب[27] وجود طفلٍ ساعدَ، هو بدوره، في التسبُّب بوجود طفلٍ آخر. عدد كبير من الأفعال (verbes) النحويّة تخلط هذه الفكرة: كسَرَ جان[28] الزجاج، لقد فعلَ شيئاً سبَّب الكسر للزجاج. هذا التحليل البديهي يفسِّر ما يمكن أن يبقى استثنائياً سرّاً: العلاقة بين الصيغ المتعدّية واللازمة لعدد كبير من الأفعال النحويَّة: على سبيل المثال، هنا، الفعل المتعدّي «كسَرَ» يعني «سبَّب الكسر». السببيَّة هي علاقة بين الأحداث. ولكي نفهم أيضاً ما معنى القول إن جان كسَرَ الزجاج، يجب أن نستنجد بوجود حدثين. نقول «يوجد حدثان: الأول هو شيء فعَلَهُ جان، والآخر كان الكسر للزجاج. والحدث الأوّل سبَّب الثاني».

عندما نرى بأيّ بساطة يمكن لتوصيف شيء أو توصيف حدث أن ينطوي خلسةً على سبب أو نتيجة، نرى إلى أيّ حدّ يكون بديهياً أن نفسّر، وأن نفسّر دائماً معضلتنا[29] المتعلقة بوقت الفعل. إذا وُجد حدثان، يمكن أن يكون زمانهما مختلفاً، وإذا كان أحدهما قد سبَّب

(26) la mouche tsé-tsé؛ ذبابة في أفريقيا تسبِّب مرض النوم للبشر الذين تلسعهم، كما للخيول والكلاب (م).

(27) causation؛ وهذه الصيغة المنحوتة من cause (سبب) غير متداولة، ولا تحويها المعاجم (م).

(28) Jean، اسم عَلَم لشخص، اختير عشوائياً على سبيل المثال (م).

(29) aporie؛ مسألة صعبة الحلّ منطقياً بسبب تعارُض الحجج (ع. ح.) (م).

الآخر، فإن زمن الأول يجب أن يكون سابقاً لزمن الآخر. وهكذا «جان رمى حجراً» و«جان كسَرَ زجاجاً» هما قضيّتان يمكن أن تتضمّنا فعلاً واحداً ولكن حدثَين، لأنَّ «جان كسَرَ الزجاج» تعني فقط أن جان فعلَ شيئاً (وفي الحالة ذاتها، رمى حجراً) أحدث الكسرَ للزجاج. إذا جعلتُ أحدَهم مريضاً بإعطائي إيَّاه ما يشربه، فإني لا أفعل شيئين (إعطاءَه ما يشربه وجعْلَه مريضاً)؛ كل ما أفعله هو أن أعطي صديقي ما يشربه. ولكن هذا الحدث استتبع أن يقع مريضاً، يمكن إذاً القول عن عملي بأنَّ له نتيجة غير مرغوبٍ فيها. زمن فعلي لم يتأثر بزمن نتائجه، وكذلك دوام حياة شخص لا يتأثر بواقع أن هذا الشخص يصبح جَداً. لا نقول أيضاً إنني جعلتُ صديقي مريضاً في الوقت الذي أعطيتُه ما يشربه بل قبل أن يصبح مريضاً، بالشكل ذاته الذي لا نقول أيضاً عن أحدهم إنَّه جَدٌّ إن لم يكن لأيٍّ من أبنائه أبناء[30].

لقد امتدحتُ أرسطو وهوبز وسبينوزا لأنهم لم يتصنَّعوا واقعاً أنطولوجياً أو نفسانياً مستقلاً لشيء يُسمَّى الإرادة أو أفعال إرادة. ولكن ماذا عن المقاصد؟ في لحظةٍ قلتُ في نفسي بأننا قادرون أيضاً على أن نستغني عنها لصالح علاقة بين الغايات والوسائل يُعبَّر عنها بالملفوظ أن أحداً رمى الحجر بقصد كسر الزجاج. هذا لا يصلح لسببين: الأوَّل هو أننا غالباً ما نشكّل مقاصد للمستقبل، وما من شك في أن الأمر يتعلق بحالات ذهنيَّة، تماماً كما إن تشكيل قصد هو حدث ذهني. السبب الآخر مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالأوَّل. كلُّ فعلٍ

(30) «نظراً إلى العلاقات السببيَّة المبنيَّة من خلال توصيفات أفعال عديدة، ليس مفاجئاً أن يكون آرثر دانتو (Arthur Danto)، غيرُ الموجود أصلاً، قد اقترح أن أفعالاً مثل حرْك ذراعه ـ وهذه ما ندعوها «بالأفعال البدائية» ـ هي أسباب أفعال مثل كسر مرآة. كما تُبيِّنُ ذلك المناقشةُ التي أقوم بها، هذا ليس صحيحاً لأنَّ فعلاً واحداً فقط هو سبب ذلك» (حاشية للمؤلِّف).

يأخذ وقتاً لكي يُنجز، مثل بناء منزل أو كتابة رواية، يتطلّب خطّة أو قصداً ثابتين إلى حدٍ ما، نقود الفعل بموجبهما رويداً رويداً. هذه المقاصد موجودة، سواء أتمَّ إنجازها أم لم يتمّ، حتّى لو كان لها بداية إنجاز وحسب. يمكن أن تكون لأحدهم نيّة كتابة رواية من غير أن يكتبها البتّة. هذه الخطط أو هذه النوايا، بوصفها حالات ذهنية، تشبه مواقف مسبقة[31] (pro - attitudes) محدَّدةً كفاية بدقة تامة ومستندة دوماً إلى غايات أكثر أساسيّة وإلى معتقدات وثيقة حول الطريقة التي يمكن لهذه الغايات أن تتحقق بها.

2 ـ النقطة الثانية التي أبتغي إثارتها ترتكز على طبيعة الاستدلال المادي. إن النقد الذي توجهه أنسكومب إلى النظرية الشائعة عن **التفكير العملي** تؤول إلى وجوب الابتعاد جذرياً عن النموذج الأرسطي. كان يمكن لذلك أن يكون بديهياً مذ انتقلنا من

---

(31) «في كل مرّة يقوم أحدهم بعمل شيء لسبب من الأسباب، يمكن أن نقول، أ: إنه كان لديه نوع من الموقف المسبق (pro-attitude) إزاء أفعال من نمط معيَّن، ب: وإنَّه كان يظنّ (أو كان يعرف، كان يدرك، كان يلاحظ، كان يتذكّر) أن هذا الفعل هو من هذا النوع. من العنوان، أ: يجب أن نُدخِل رغبات، وإرادات، ونوايا، وأشواقاً، وتحريضات، وتنوُّعاً كبيراً من التصوُّرات الأخلاقية، والمبادئ الجمالية، والأفكار المسبقة الاقتصادية، والمصطلحات الاجتماعية، والأهداف، والقيم، العمومية (publics) والخاصة، بقدر ما يمكننا تفسير تلك بوصفها مواقف لفاعل منقاد نحو أفعال من نمط معيّن. هنا، كلمة «موقف» (attitude) هي عبارة لكل شيء، لأنها يجب أن تغطّي، ليس سمات دائمة لصفة، تظهر في السلوك على مدى الحياة كحب الأولاد أو الميل إلى صحبة صاخبة، بل النزوات الأكثر مفاجئة التي تثير فعلاً وحيداً، مثل الرغبة المفاجئة بلمس مرفق امرأة. لا يجوز لنا، على العموم، أن نخلط المواقف المسبقة باقتناعات، مهما كانت مؤقتة، بأن كل فعل من نمط معيّن يجب أن يُنجَز، ويستحق أن ينجز، أو أنه، على نحو شريف، مرغوب فيه. إذ إن بإمكان فرد من الناس أن يكون له على مدى حياته رغبة جامحة، رغبة في شرب إبريق من الدهان الملون من غير أن يظن مطلقاً، حتى في اللحظة التي يسيطر عليه هذا الإغراء، أن ذلك يستحق فعلاً القيام به». انظر: Davidson, *Actions et événements*, p. 16.
(حاشية للمؤلّف).

محاولة قول كيف ينبغي أن نعمل، إلى محاولة توصيف لماذا وكيف نعمل. لأنَّ من البديهي أنَّ المبادئ والقيم، والواجبات والالتزامات الاجتماعية المعروفة التي تعلِّل أفعالنا، يمكنها أن تدخل في تنافس في ما بينها، وغالباً ما تقوم بذلك. إنْ لم يكن هناك مبادئ قصوى لا تتساهل مع أيّ استثناء (كما نعتقد في الأغلب أنّ كَنْت يؤيد ذلك، كما ريتشارد هير (Richard Hare) الذي يؤيد فعلاً ذلك أسوةً بعددٍ كبير من النفعيّين)، فالمقدّمات الكبرى للفكر العملي لا يمكنها أن تكون صيغاً شرطية مكمَّمة بشكل شمولي (universellement) («لا تتفوَّهوا بأكاذيب»، مثلاً، أو «ضاعِفوا اللذة»). عدد كبير من الأخلاقيين، منهم ج. إ. مور (G. E. Moore)، وهنري سيدويك (Henry Sidgwick)، وهـ. أ. بريتشارد (H. A. Pritchard)، وو. د. روس (W. D. Ross)، وبرنارد وليامز (Bernard Williams)، هم تعدُّديُّون (pluralistes) ـ وهذه حالي أنا أيضاً؛ والتعدُّديون في الفلسفة الأخلاقية يظنُّون أنه يوجد مبادئ أخلاقية غير قابلة للتوافق معها، إلاَّ أنها مقبولة. عندما تكون المبادئ متناقضة مع بعضها بعضاً فإننا لا نتخلَّى عن أيّ منها. عندما نقرِّر، كي نأخذ حالةً خاصة، أن الأفضل لنا أن نكذب، فإننا نستمر في اعتبار المبدأ الذي تمَّ التخلّي عنه ـ الذي لم نفعل بموجبه ـ هو مقبولاً وموافقاً للمبادئ في الحالة المحدّدة؛ إننا نحكم فقط بأن اعتبارات أخرى، نظراً للظروف، لها ضرورة عاجلة أكبر، حتى لو ندمنا لأنّنا التزمنا بسلوك الطريق الذي سلكناه.

لقد حاول و. د. روس أن يعالج هذه الصعوبة بقوله إنَّ كل الواجبات، وكان بإمكانه القول القيم الأخرى، هي بديهيّة للوهلة الأولى[32] (prima facie). هذا لا يعني أن هذه الواجبات تبدو

(32) واردة في النص باللاتينية وحسب، مرةً أخرى (م).

للوهلة الأولى مقبولةً، بل يعني أنّه يمكن تصوُّرُ تجاوزِها. «ممكن رفضها» قد تكون ربَّما عبارةً أكثر ملاءَمةً من عبارة. مع ذلك، ما هو الوضع المنطقي للمبادئ التي نستدعيها لنجدتنا عندما يجب علينا أن نحكم على ما هنالك من داعٍ لفعله؟ لن يفيدنا بشيء القول: «الكذب هو دائماً فعلٌ يمكن رفضه لأنَّه سيّئ»، لأنَّ إذ ذاك لن يكون عندنا ببساطة توقّف عن إيجاد مبادئ صالحة يمكننا أن نستخلص منها أن كل فعل **مدرَك** أو شبه مدرك، هو في الآن ذاته قابل للرفض كفعلٍ حسن، وقابلٌ للرفض كفعلٍ سيّئ. الفكرة هي بالأحرى أن فعلاً يكون خيراً أو شرّاً **بقدر** ما يكون هذا كذباً. بعبارة أخرى، إنَّ واقع كون فعلٍ كذباً هو، في هذه الحالة، سبب وجيه لرفضه.

الحل الذي اقترحتُه يقوم على نمذجة (modéliser) مبادئ كهذه على مقدِّمات (prémisses) قياسية تدلُّ على أن شيئاً ما هو برهانٌ مع أو ضد نظرية تجريبيَّة. لقد ناقش كارل همبل (Carl Hempel) مطوّلاً هذا النمط من المبادئ. لن أدخل في التفاصيل. إلاَّ أنني وصلتُ إلى مواجهة هذا الحلّ بالحالة الخاصة من النزاعات التي تُحدث ضعف الإرادة (acrasie). إذ في هذه الحالة بالذات، الفاعل المثبَط الإرادة، بحسب توما الإكويني، يقوم بالاستدلال انطلاقاً من قيم ومعتقدات يمكن أن تكون مقبولة ويعرف أنها تفضي باتجاه، أو بخلاف، ما يفعله في آخر الأمر. إذا كانت إرادة الفاعل ضعيفة، فإنه يفشل في القيام بفعله تبعاً للحكم المعتبَر، إلاَّ أن لديه سبباً لعمل ما يعمله، هذا السبب ليس وجيهاً بما فيه الكفاية وحسب. تبقى مسألة عالقة. إن كان كل ما يمكن أن يعمله الاستدلال المادي هو أن يقول لنا بأن هناك أسباباً مع وأسباباً ضد فعلٍ معيَّن، فالاستدلال المادي إذ ذاك لا يقول لنا البتَّة ما ينبغي علينا فعله. ثمة حلقة ناقصة هنا. عندما يتمُّ فعلاً وزن كل الأسباب، يجب أن نقرِّر بحسب أيّ اتجاه يسير وزنُ الاعتبارات. ضعف الإرادة يحدث عندما يعتبر فاعلٌ أنَّ فعلاً هو

بالإجمال أفضل، وأنه يفعل أثناء ذلك تبعاً لسبب يقول له حكمُه عليه بأنّه غيرُ ملائم لتبرير الفعل. بعبارة أخرى، إنّه يفعل ضد حكمه الأفضلِ ذاتِهِ. ولكنّ حتى الفاعل المثبَط الإرادة قام بعمل الخطوة المكمّلة، الخطوة التي لم يقم بها أرسطو: لقد قرَّر تبعاً لأيّ سبب ـ مفردٍ أو جمع ـ سيفعل. هذه السيرورة التي تعتمد على رَوْز وزن الاعتبارات من هنا وهناك، لا يمكن اختزاله إلى عنصر من استدلال استنباطي (raisonnement déductif).

ضعف الإرادة ليس سوى شكل من أشكال عديدة من اللاعقلانية (l'irrationalité). يمكن أن نذكر، من بين أمور أخرى، النذورَ التقيَّة، وواقعَ قيامنا بالكذب على أنفسنا. كل لاعقلانيةٍ هي تحدٍ للفيلسوف، وكذلك لعالِم النفس. المعضلة الكبرى عندما نريد أن نفهم تقريباً كل الاستدلالات المغلوطة أو الأفعال المغلوطة، تعتمد على واقع أنه ينبغي علينا أن نجد فاعلاً عقلانياً بما فيه الكفاية كي يتيح لنا أن نعطي سلوكه معنىً من جهة، ومن جهة أخرى أن تنطوي اللاعقلانية في أغلب الأحيان على أفكار ورغبات غير منسجمة (incohérents) أو متنافرة (incompatibles). نحن إذاً في وضع وجوب عقلنة اللامعقول (rationaliser l'irrationnel). أشكال مختلفة من اللاعقلانية تتطلَّب أشكالاً مختلفة من التحليل، ولكن ما من واحد منها سهل الفهم أو سهل التفسير، سواء كان من وجهة نظر عالِم النفس، أو المحلِّلِ النفساني، أو الفيلسوف[33].

3 ـ أنتقلُ الآن إلى المجال الثالث الذي يهمُّ الفلاسفة منذ زمن

---

(33) عدد كبير من أبحاثي حول اللامعقولية جُمعتْ وتُرجمتْ [من الإنجليزية إلى الفرنسية] على يد باسكال إنجل (Pascal Engel) بعنوان: Donald Davidson, *Paradoxes de l'irrationalité*, trad. de l'anglais (USA) par Pascal Engel, tiré à part (Combas, éd. de l'éclat, 1991).

طويل في إطار دراسة الفعل، وهو مجال مازال السجال الواسع يدور حوله حتى الآن، وأقصد به مسألة **الجسد ـ الروح**. يجب أن نكون شاكرين كل الشكر لأرسطو لأنه رفض الثنائية الأفلاطونية لهذين المجالين. موقفه هو أيضاً على تناقض مع ثنائية ديكارت الأنطولوجية. لقد شدَّد أرسطو، كما سبق لنا قوله، على واقع أن الحالات الذهنية هي مجسَّدة، وكان يقول إن الذهني والجسدي هما بالضبط طريقتان لتوصيف الظاهرة ذاتها. لقد طوَّر سبينوزا هذه الفكرة وكان ربَّما أكثر صراحةً عندما شدَّد على واقع أنَّه لا يوجد سوى جوهر واحد، وعلى أن الذهني والجسدي هما نمطان مختلفان لا يُختزل الواحد منهما في الآخر، لإدراك، ولتوصيف، ولتفسير ما يجري في الطبيعة. إني هنا أؤدي التحيَّة لأرسطو ولسبينوزا. أظن أنَّ أحديَّتهما[34] الأنطولوجيَّة، التي تُصاحبها ثنائية (dualisme) لا يمكن استبعادها من الجهاز التصوُّري، هي صحيحة تماماً. معظم الفلاسفة اليوم ـ ولكن ليس بالتأكيد جميعهم ـ هم أحديُّون (monistes)، ولكن لأسباب مختلفة يرفض عدد كبير منهم عدم قابلية اختزال الذهني بالجسدي على المستوى التصوُّري. والتباعدات بين هؤلاء كبيرة. ثمة من يعتبر أن القول بأن الذهني غير قابل للاختزال تصوُّرياً، يتضمن أننا لن يكون بمستطاعنا توحيد العلم البتَّة؛ آخرون يعتبرون أن ذلك يمكن أن يتضمن التخلّي عن محاولة جعل علم النفس عِلماً جدّياً؛ آخرون يزعمون أنَّ الأحادية المنحرفة[35] (هذا ما أدعوه قراءَتي لسبينوزا) تتضمَّن أن الذهني هو غير فعَّال من الناحية السببيَّة. إنَّه ليس المكان

(34) monisme (ontologique)؛ الأحديَّة مذهب يَردُ كل مظاهر الوجود إلى مبدأ واحد، سواء كان هذا المبدأ مادياً أو غير مادي. وهو بهذا المعنى مذاهب عديدة (م).

(35) anormal، أو الشاذ، وفي العادة غير سوي، أو المخالف للقاعدة المتَّبعة، أو الخارج عن المألوف (م).

المناسب لمحاولة دحض وجهات النظر المختلفة هذه. سوف أكتفي بتحديد ما هي برأيي وجهة النظرة الحسَنة.

السبب الأساسي في أن نعتبر أنَّ مفاهيم كالمعتقد، والرغبة، والقصد، والفعل المقصود، لا يمكنها أن تندمج في الفيزياء أو في أي من علوم الطبيعة، هو أن هذه المفاهيم النفسانية (psychologique) تعالج حالاتٍ فكرية وأحداثاً ذهنية لها مضمون قضَويّ[36] ـ أي أنها تعالج موضوعاً بوصفه مسنداً إليه[37]. كائناً ما كان ما نثبته بعبارات المضمون القضَوي، فلذلك علائق منطقية بكيانات (entités) من هذا النمط، وتطبيق هذه المفاهيم يخضع لمتطلّبات الانسجام والمعقولية. الأمر يتعلّق بمتطلّبات معياريَّة. إننا نستعمل معقوليَّتنا الخاصة في العلوم، إلاَّ أن في العلوم التي تختص بدراسة الفكر، وحدها، نعتبر أن الظاهرات المدروسة هي واعيةٌ، وعقليةٌ كمونيّاً[38]. إن الخاصيَّة المعيارية للذهني غيرَ القابلة للاختزال، وما نعرفه بأنه على علاقة بها، الفعل الإرادي مثلاً، لا تثنينا عن دراسة الفكر والفعل بصورة منتظمة، إلاَّ أن كل علم ينجم عن ذلك سيكون جزئياً علمَ العقلانية.

المستقبل

ما سيحمل لنا المستقبل؟ الأمور ليست الآن واضحة جداً. سأجازف بإعطاء بعض التوقُّعات حول التوجُّهات التي يمكن أن تتَّخذها فلسفةُ الفعل، وبصوغ بعض الآمال.

---

(36) propositionnel؛ أي متعلّق بقضيّة منطقية، أو قياسية proposition (م).

(37) un sujet؛ في حال المضمون القضَوي (انظر الهامش السابق) يصبح معنى عبارة sujet: المسنَد إليه، أو الموصوف، بمقابل المسنَد والصفة (م).

(38) potentiellement؛ أو بالقوة، بحسب مصطلح أرسطو (م).

دراسة الفعل، ودراسة تغيُّرات كبرى أخرى أيضاً، ستستمر في الإسهام في انهيار الحدود الراسخة بين مختلف فروع الفلسفة. أفلاطون وأرسطو وديكارت وسبينوزا ولايبنتز وهيوم وكَنْت، كي لا أذكر إلاَّ بعضاً من الفلاسفة، كانوا يعتبرون أن لا حدود قائمة (délimitation) بين الميتافيريقا والإبستيمولوجيا وفلسفة الأخلاق وعلم النفس وفلسفة اللغة وتاريخ الفلسفة، وسنشاركهم رأيهم بانتظام تام طالما أن جامعاتنا وزملاءنا لا يرغموننا على أن نظن أنفسنا جميعاً أننا نعمل في هذا الحقل أو ذاك. الغالبيَّة منَّا تجهل، عدا عن ذلك، التمُّيزاتِ بين العلوم الفرعية في الفلسفة، وبين الحدود (frontières) الفعلية بين الفلسفة واللسانيات والآداب الكلاسيكية وعلم الموسيقى وعلم النفس والفيزياء... إلخ. أرى أن فلسفة الفعل تبيح انهدام هذه التقسميات القبَليَّة[39] (tribales) بالذات.

نظرية القرار، أي نظريَّة الخيار عندما يكون المَخرج غير مؤكد، ستُدرَس، كما أظن، وستُعدَّل أكثر بكثير ممَّا كان الوضع حتى الآن، على يد أولئك الذين يهتمُّون بموضوع الفعل. لأن هذه نظريةٌ للقياس (mesure) في ميادين غالباً ما يكون القياس فيها غيرَ ملائم للميدان المدروس: يتعلَّق الأمر بتبيان كيف يمكننا، على قاعدة أفضليات

(39) «إني لا أؤيِّد الفكرة القائلة إن فلسفة الفعل هي وحدها معنيَّة في حركة مستمرة متعدِّدة الميادين. منذ سنوات الستينيات، قامت علاقات إنتاجية بين فلاسفة، ولسانيين، ومناطقة، وأطباء أعصاب، وعلماء نفس، وباحثين في الذكاء الاصطناعي. نشهد حالياً جهداً متزايداً لجعل علماء أحياء الجزيئات (les biologistes moléculaires) وعلماء الوراثة (généticiens) الذين يدرسون كيفيات تفعيل الجينات (gènes) في الخلايا العصبية أو العصبونات (neurones)، وعلماء أحياء الخلايا الذين يعملون على اقتران الكروموزومات (synapses) بين العصبونات، وبحَّاثة يدرسون عمل الشبكات العصبية والعصبونية، وعلماء نفس يدرسون السلوك (لجعل هؤلاء) يعملون معاً، من جملة أمور أخرى. الفلاسفة المهتمّون بالفكر والعمل قادرون أن يجدوا مكاناً لهم داخل هذه الحركة» (حاشية للمؤلف).

معبَّر عنها لصالح فعلٍ معيَّن أو آخر، أن نبني قياساتٍ عدديَّةً لقوة الاعتقاد ـ هذا ما نسميِّه غالباً الاحتمالَ الذاتي ـ ودرجاتٍ نسبيَّةٍ مفضَّليةٍ لمخارج مختلفة ممكنة للعمل ـ أو مقياساً ذاتياً للمنفعة. نموذج من هذه الطبيعة لا يبتغي اختزال المفاهيم البسيكولوجية إلى مفاهيم فيزيائية. بالمقابل، المطلوب تبيان كيف أنَّ نموذجاً مفهوماً فهماً صحيحاً يمكن أن يقود تميُّزاتٍ بسيطةً إلى تميّزات معقدَّة. إذاً هو بهذه الصفة وسيلة فلسفية عالية القدرة، ومهيَّأ خصوصاً لدراسة الفعل. الفلاسفة وعلماء النفس يتلهَّون بكشفهم نقاط الخلل الظاهرة في هذه النظريات المؤمْثلة عن العقلانية، إلاَّ أنني أظن أنَّ، مع مرور الزمن، سينتهي بهم الأمر إلى فهم فائدة هذا الفرع من المعرفة[40].

المعرفة التجريبيَّة لكيفيّة عمل الدماغ، وعلاقة هذا العمل بالإدراك الحسّي وبالفعل، تتقدَّم اليوم بخطى كبيرة. أنا، على سبيل المثال، متأثر جداً بالبرهنة التي ظهرت مؤخراً بأنَّ إدراكَ سبب ألم معيَّن وإدراكَ الألم يتمَّان في أجزاء خفيَّة من الدماغ. الحكم على أنَّ شيئاً هو مؤلم، والحكم على أن شيئاً هو المثير (stimulus) المؤلم، يمكن أن يبدوَا كشيئين متشابهين، ولكنَّ واقع أنَّ هذين الموقفين تمَّت معالجتهما من أقسام مختلفة من الجهاز العصبوني (neuronal)، يشكِّل وجهة نظر فلسفية غنيَّة بالدلالات[41]. منذ فترة وجيزة أيضاً،

---

(40) «لقد شدد كثيرون، زمناً طويلاً، على الأهمية الفلسفية لنظرية القرار. لقد ابتدع فرانك بلمبتون رامسي (Frank Plumpton Ramsey) شكلاً من نظرية القرار («Truth and Probability» 1926) وريتشارد جيفري (Richard Jeffrey) قدَّم نظريَّته، وناقش إسحق ليفي (Isaac Levi) استعمالات هذه النظريات ومآزقها في مؤلفات عديدة». انظر: R. C. Jeffrey, *The Logic of Decision,* McGraw-Hill Series in Probability and Statistics (New York: McGraw-Hill, [1965]).

(41) A. Bechara, «Double Dissociation of Conditioning and Declarative =

تمّ تأكيد أن الذاكرة قصيرة المدى والذاكرة طويلة المدى هما مخزونتان في مناطق دماغية متباعدة على التوالي من بعضها بعضاً، ما يفسّر لماذا لا يتمكن البعض من تذكُّر ما قاموا به للتوّ، ولكنهم يتذكّرون تماماً الماضي[42]. يمكن أن نستبق اكتشافات كثيرة أخرى كهذه. لقد بدأنا نعرف تماماً وبشكل تفصيلي كيف يقوم الدماغ بضبط العضلات التي تحقّق الفعل، أو كيف نعالج الكمية العظمى من المعلومات الكامنة المنقولة من طريق الحواس. هذا الفهم للعلائق المترابطة بين الأحداث الموصوفة بسيكولوجياً وتلك الموصوفة بعبارات عصبوية سيؤثّر، وينبغي أن يؤثّر، في فلسفة الفعل. إلاّ أني لا أتكهّن بأن عبارتنا الذهنية سيتم إهلاك القسم الكبير منها، ولا أن يتم اختزال الفهم والتفسير البسيكولوجي بمخارج علوم الطبيعة. إذ إن التفاعل شيء، والاختزال شيء آخر.

لا يكاد العلم يبدأ بإدراك كيف يعمل التطوُّر البشري. ثمة ميدان يثير بشكل خاص اهتمام فلاسفة العمل: إنّه تطوُّر الفكر واللغة والعلاقة بين الاثنين. في هذا الميدان، المسائل الفلسفية والاكتشاف التجريبي يتفاعلان. في مرحلة من المراحل، تساءل و. ف. كواين على قواعد منطقية محض وبشكل **قَبْلي**، بحسب أيّ تراتب تتم السيطرة على السمات النحوية للغة[43]. بحسب عالم النفس ـ اللساني

= Knowledge Relative to the Amygdala and Hippocapmus in Humans,» *Science*, vol. 269 (1995), pp. 1115 - 1118.

(42) G. Fernandez, «Real - Time Tracking of Memory Formation in the Human Rhinal Cortex an Hippocampus,» *Science*, vol. 185 (1999), pp. 1582 - 1585.

(43) انظر بخاصة: W. V. Quine, *The Roots of Reference*, Paul Carus Lectures; 14th ser. (LaSalle, Illinois: Open Court, 1974).

جورج ميلر (George Miller)، هناك دراسات برهنت مذّاك بأنّ التتابع مختلف جداً. ولنا، فضلاً عن ذلك، الإجابة التي قدّمتها إليزابث أنسكومب عن السؤال حول معرفة كيف نعرف أين توجد أعضاؤنا. قالت إن الأمر لا يتعلق إجمالاً بحساسية داخلية[44]، أي بتقبُّلٍ ذاتي، وليست له بالتالي أيّ علاقة بشيء كالإدراك الحسي، نحن نعرف أين توجد أعضاؤنا لأننا نحن وضعناها هناك. قبل سنوات علمتُ أنَّ تجارب برهنت أنها محقَّة: نحن نعرف، بشكل نموذجي، أين توجد أعضاؤنا أسرع ـ ببضعة أجزاء من الثانية ـ ممّا يمكن لحواسنا الداخلية (propriocepteurs) أن تُعلمنا به. من وجهة فلسفية، يكون هذا الأمر في غاية الأهمية بقدر ما يعطي مثلاً عن المعرفة التجريبية لا يستند إلى بديهيات تجريبية.

المراحل الأولى من تطوُّر الفكر واللغة هي تحدٍ للفيلسوف، لأن من الصعب جداً أن نرى بحسب أيّ شكل يمكن توصيفها بدقّة. لدينا من جهة أساليبنا في التوصيف السلوكي، والعصبي، والفيزيائي، والكيميائي، والتوليدي. ولدينا من جهة أخرى طريقتنا المتطوّرة في تخصيص معتقدات ورغبات ومقاصد. إلاَّ أننا لا نملك معجماً يتيح لنا توصيف ما يجري في فكر الطفل الصغير، قبل أن يتحكّم كلياً باللغة أو بالمفاهيم التي تصاحبها. لدينا بشكل ثابت، تالياً، ميل إلى المبالغة في توصيف سلوك المواليد الجدد أو حيوانات أخرى، ومن نوع الخطأ ذاته، نميل إلى الظن بأن المراحل الأولى هي خاصة بتعلُّم مفهوم معيَّن، ثم بتعلُّم مفهوم آخر، غافلين عن أنَّ المفاهيم كما نعرفها ليست منعزلة عن بعضها بعضاً، بل هي مشكَّلة بحسب

---

(44) proprioception، حساسية خاصة بالعضلات والعظام والرباطات ligaments (م).

نموذج من المعرفة ومن حُسن التصرُّف، في غاية التعقيد. وبما إنه ليس لدينا البتة أيّ فكرة عن طريقة إشباع الحاجة إلى وصف انتقال العمل ما قبل القضَوي[45] للذهن إلى عقل مكتمل النمو (un intellect formé)، فإننا نبحث بواسطة التلمُّس في هذا الميدان الفتَّان عن نسْب أفكارٍ إلى حيوانات بسيطة أو إلى رُضَّع، كما لو كانوا بشراً راشدين أسوياء. في هذا المجال، يجب أن أقول إنَّ علماء النفس وعلماء التربية لا يستطيعون الخروج بحلول لهذه المسألة أفضل من تلك التي يقدّمها الفلاسفة.

هناك أيضاً قسم آخر من المنطقة البسيكولوجية التي يتقاسمها علماءُ النفس (ومن ضمنهم المحلّلون النفسانيون les psychanalystes) والفلاسفة: هي اللاعقلانية. سيغموند فرويد (Sigmund Freud) (1856 ـ 1939)، كما أفلاطون وكما هيوم وجون ديوي[46] (John Dewey)، كان فيلسوفَ الفكر والفعل، تماماً كما كان عالماً نظرياً تجريبياً وممارساً. يبدو لي أن لا مفرّ في هذا الميدان، في السنوات القادمة، من وجوب تطوُّر التفاعل بين الفلاسفة وعلماء النفس.

سيتاح لي بأن أختم حول شيء يهمُّني أمره بشكل خاصّ. سأتحدث عن الفهم التجريبي والنظري للطريقة التي يفهم بها شخص شخصاً آخر، لا الطريقة التي بها تُصنع الأشياء عملياً وحسب، بل ما هو موجود في بنية الفكر، والانفعال العاطفي والرغبة التي تتيح الفهم والتواصل. فهْمُنا للعالم، فهمُنا للأفكار (théoricien) الأخرى

---

(45) (le fonctionnement) prépositionnel؛ أي السابق لقدرة الفكر البشري على تركيب قضايا منطقية والاستنتاج منها، كما هو الأمر في عالم الأطفال (م).

(46) جون ديوي (1859 - 1952) فيلسوف وتربوي أميركي (م).

ولذواتنا، يعتمد كل واحد منها على الآخر، على الرغم من أنَّ تعلُّمنا لمعرفة ما الذي يفكر فيه الآخرون ليس إضافة معقَّدة إلى معرفتنا بالعالم الذي نتقاسمه وحسب، بل هو، على العكس من ذلك، حصَّة عينية أساسيَّة من هذا العالم. لا يمكن أن تكون الإبستيمولوجيا إنجازاً لفكر منفرد كما ظن ديكارت وعددٌ من التجريبيين. آملُ، أكثر ممَّا أتكهَّن، بأن دراسة التأويل ـ أي سيرورة تعلُّم ما يعتقده الآخرون، وما يريدونه وما يخشونه ويتمنَّونه، وبالتالي تعلُّم فهم الوجوه الخاصة بشخص، التي تفسِّر أفعالَه ـ ستكون مزدهرة. سيكون بإمكانها، في هذه الحالة، أن تقدِّم لنا حتَّى أشياء في غاية الحُسن.

الفصل العاشر

الانفعال[1]

بقلـم: ستانلي كافيل (Stanley Cavell)

«أيُّ نوع من المواضيع إذاً يجعل منَّا أعداءَ الواحد ضد الآخر ويثير غضبنا عندما يقع بيننا خلاف؟».

سقراط إلى أوثيفرونيس[2]

«وهكذا، فالكلمات موضوعةً في مكانها في جمل متنوِّعة،

---

(1) «كل الحواشي في أسفل الصفحة [من النص بالفرنسية] هي للمترجم أو للناشر». (حاشية بارزة في النص الفرنسي).

مع احترامنا الكامل لمضمون هذه الحاشية «لمترجم» النص الأصلي (بالإنجليزية) إلى الفرنسية، أو «للناشر» (المؤلِّف؟)، فإنَّ المترجِم العربي سيضيف إلى هذه الملاحظات (ملاحظات المؤلف، وملاحظات المترجم إلى الفرنسية) ملاحظاته الخاصَّة في أماكنها المناسبة، مع إشارته إلى مصدرها. وذلك بإضافة الحرف م (أي المترجم العربي) بين قوسين (م) في آخر الحاشية، كما فعلَ في ترجمته (من الفرنسية إلى العربيَّة) للبحوث الأخرى حول مقولات أرسطو التسع السابقة في هذا الكتاب (م).

(2) Platon, *Euthyphron*, 7 c, traduction L.- A. Dorion (Paris: GF - Flammarion 1997), p. 263.

وغالباً مسموعة [...]، فإني أُعلن إراداتي بهذه العلامات».

القديس أوغسطين
وردت في مطلع **أبحاث فلسفية**(3)

«بقدر ما هو شائع أن الخطاب يمكن أن يغدو في الآن ذاته مكاناً للمواجهة وأداة لها».

ميشال فوكو(4)
«لا يجوز أن يُعتبر الخطاب كـ...» 1976

القليل الذي قيل عن الانفعال أو التأثُّر (affection) في كتاب **المقولات** لأرسطو، أي اللائحة بالأشياء أو بمقوّمات الفكر الأساسية، مرتبط بمفهوم الفعل، والمثل الذي أُعطي هو، على ما أظنّ، من الفصل 4 الذي يُرجِع إليه الفصل 9. يحدِّد أرسطو فيه المقولتين الأخيرتين «بكلمة واحدة»: «الفعل: **يقطع، يحرق**؛ الانفعال: **مقطوع، محروق**»(5). فلْندَعْ هذا المعنى الميتافيزيقي للانفعال. أما المعنى البسيكولوجي الذي يغطيّ بعض الانفعالات

---

(3) Saint Augustin, *Les Confessions*, I, VIII, la Pléiade (Paris: Gallimard, 1998), p. 790, et L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus, suivi de Investigations philosophiques*, traduction P. Klossowski (Paris: Gallimard, 1961), p. 115.

(4) M. Foucault, «Le Discours ne doit pas être pris comme...», dans: Michel Foucault, *Dits et écrits* (Paris: Gallimard, 1994), vol. III, p. 123.

(5) Aristote, *Les Catégories*, 4, 2 a 4.

بالواقع يكتب أرسطو في الفصل 9 (11 ب 1 ـ 7): «الفعل والانفعال يقبلان التضادّ (contrariété) أيضاً وهما قابلان للأكثر والأقلّ. سخّن هو ضد برِّدْ؛ وأن يكون مسخَّناً ضد أن يكون مبرَّداً؛ فرِحَ هو ضد اكتأب، هذا ما يعني مؤكداً قبول التضادّ. والأمر نفسُه بالنسبة إلى الأكثر والأقل: يمكننا أن نسخِّن كثيراً أو قليلاً، أو أن يكون ساخناً كثيراً أو قليلاً. الفعل والانفعال يقبلان إذاً الأكثر والأقل».

العاطفية (les émotions) لمجموعة أكثر اتساعاً (كالغضب والخوف والجشع (l'envie))، فإن أرسطو يتحدث عنها خصوصاً في كتاب **البلاغة** (*la Rhétorique*)، كمساعدات لبلوغ هدف البلاغة في الإقناع كما هي أيضاً أخطار على الوسائل المعتَمدة في محاجَجةٍ مقبولة. إنَّ الارتباط بين المعنى الميتافيزيقي والمعنى البسيكولوجي للانفعال، المعبَّر عنه في فكرة التألُّم، هو الاستكانة (la passivité). الفيلسوفان الأساسيان اللذان يشيران إلى الارتباط بين الاستكانة الميتافيزيقية والانفعال البسيكولوجي هما سبينوزا ونيتشه اللذان تشكِّل القدراتُ الخاصَّة بالعمل والألم أو الانفعال بالنسبة إليهما مسألةً، وعلى الأرجح المسألةَ الأساسية. بالنسبة إلى فيلسوف الانفعال، كهيوم، يبدو هذا الارتباط معاكساً لنظامه عن الانفعالات وللهدف الأخلاقي لبنائه. (شيء من الترتيب نفسه يتمّ العمل به أحياناً في التحليل النفسي، مع التمييز بين التكيُّفات المسمَّاة لَدائنيَّةً غيريَّة (alloplastiques) ولدائنيَّةً ذاتية (autoplastiques)). إسهامي في إعادة النظر، أو إعادة تفحُّص مقولات أرسطو تستند إلى دور الانفعال في ما يمكن أن ندعوه بحقّ بلاغةً حديثة، دراسة أخرى منهجية للطريقة التي يمكن أن نحصل بها على أثر أو أن تكون متأثرةً بأفعال الكلام[6]، أو في أفعال الكلام، أي كتاب أوستن[7] *How to do Things with Words*، أي «**كيف ننجز الأشياء بالكلام؟**» الذي هو مؤلَّف من ملاحظات لمحاضرات (كما هو الحال مع نصوص

---

(6) في الترجمة الفرنسية نعثر على كلمة خطاب، لكن في السياق المعرفي المرتبط بالنص الأصلي للمؤلف تفيد الكلمة بالأحرى معنى الكلام، أي أفعال الكلام وليس أفعال الخطاب (م).

(7) جون لانغشاو أوستن (John Langshow Austin) (1911 - 1960) فيلسوف إنجليزي، ممثل «الفلسفة التحليلية» لمدرسة أكسفورد، وبشكل خاص تحليل «اللغة العادية» حيث توصَّل إلى كشف سلطة البيانات النحويّة: الأدائية بمواجهة الوصفية، وأنّ استعمال الكلمات يشترط تأويل المعطيات الحسّية (م).

أرسطو) مطبوعة سنة 1962[8]، بعد وفاة مؤلّفها، سألتزم بإيضاح الأهمّية الفلسفية لمسألة الارتباط بين الانفعال واللغة، وأهميّة استكانة الانفعال، ليس إلاّ لِطرح مسألة الميل الذي لدى الفلاسفة، والذي يمكن إدراكه في تجربتي داخل الفلسفة التحليلية، لإهمال دور الانفعال في حياة الإنسان، كما لو أننا نقوم هكذا بخطوة باتجاه اختزاله المفيد.

إنَّ ما لفتني عند إعادة قراءتي كتاب أوستن **عندما نقول يعني أننا نفعل**، هو المقاطع المختلفة التي يُظهر فيها المؤلِّف بعض التردُّد إزاء موضوع الانفعال ـ «في عدد كبير من الأوضاع الإنسانية، الشعور، «بانفعالٍ عاطفي» (اسمحوا لي بالعبارة!)، «برغبةٍ»، واتخاذ موقف، يُعتبَران، اصطلاحاً، من أجل الإجابة، ردَّةَ الفعل الملائمة أو المناسِبة على حالة معيَّنة لأشياء»[9] ـ أو وإزاء موضوعٍ من الخجل. عندما يقوم بتقديم الصنف الرابع من أصناف التلفُّظات الخمسة[10] «التي وضعَها بموجب قيمتها

(8) J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire: How to Do Things with Words,* introduction, traduction et commentaire par Gilles Lane, l'ordre philosophique (Paris: Seuil, 1970).

(حاشية للمترجم الفرنسي).

هذه ملاحظات على المحاضرات حول وليام جيمس (William James) التي ألقيت في جامعة هارفرد سنة 1955 (حاشية المؤلف).

(9) المصدر نفسه، ص 97.

(10) «الأصناف الخمسة هي: **الحُكميّة** (verdictifs) (إصدار حكم قضائي)؛ **المُمارسيّة** (exercitifs) (التي تُرجع إلى ممارسة السلطات والحقوق أو التأثيرات)؛ **والوعديّة** (promissifs) (تتَّصف بالواقع الذي نعِد به)؛ **والسلوكية** (comportatifs) (صنف «يؤلف مجموعةً بالغة التفاوت»، لها صلة بالمواقف والسلوك الاجتماعي)؛ **والإظهارية** (expositifs) (أفعال (verbes) تُظهر كيف ندخل في إطار سياق الحجاج أو المحادثة، بحسب أيِّ معنى يتم استخدام الكلمات)». ويوضح أوستن قائلاً: «الصنفان الأخيران هما، برأيي، الأكثر مدعاةً للتحيُّر [...] صنف السلوكيّة [لأنها] بالفعل متباينة جداً؛ وصنف الإظهارية [لأنها] كثيرة =

«المتضمنة في القول»[11]، فإنّه يقوم بزخرفة «السلوكيّات»[12] وحدها، التي تشتمل على فكرة «إظهارات مواقف إزاء السلوك السابق والوشيكِ الحدوث لأحدهم»[13]، بدقّة بين هلالين: «كارثةٌ هي هذه»[14]. ولكن يوجد مقطع أكثر أهمّية من هذه الأصناف على الهامش (les à- côtés) حيث يقطع أوستن تحليله بطريقة سابقةٍ لأوانها بشكل كارثي، في الوقت الذي كان ينبغي على الانفعال أن يتدخّل بشكل نسقي في تحليله: هذه اللحظة من برهنته هي التي أودّ تحليلها.

بالعودة إلى الماضي، ظهرَ لي أنّه عندما كنتُ أحضر محاضرات أوستن عن التلفُّظات الإنشائية[15]، في جامعة هارفرد عام 1956،

= ومهمّة إلى أقصى حد». انظر: المصدر نفسه، ص 153 ـ 154 (حاشية للمؤلف).

هذه الصيغ النعتيّة الخمس هي من نحت أوستن، ولم تكن موجودة في معاجم اللغة الإنجليزية؛ وكذلك الأمر مع مقابِل كلٍ منها في اللغة الفرنسية الذي وضعه لها المترجم الفرنسي. وقد جهدنا بدورنا في تعريبها بما نعتقد أنّه الأنسب لمعانيها الأصلية من جهة، وغير الملتبس، من جهة ثانية، مع صيغ عربية أخرى لها معانٍ مختلفة راسخة. لقد كان ممكناً، على سبيل المثال، تعريب expositifs بكلمة عَرْضية (إذ إن exposition = تعني: عَرْض)، إلاّ أن هذه الصيغة تلتبس مع الصيغة ذات المعنى المختلف (العَرَض)، فاخترنا **الإظهارية** إذ إنّ المؤلّف نفسه أوضحَ أن القصد منها هو إظهار (manifester) طريقة سياق الحجاج... فالصيغ العربية التي اقترحناها تبدو، على غرابتها، الأقربَ إلى معنى الصيَغ (غير الشائعة) الذي أراده لها المؤلف (م).

(11) illocutoire، وهي صيغة نعتية من illocution (فعل متضمن في القول) أي تحقيقُ (أو إنجاز) فعلٍ من طريق اللغة، فعلٍ غيرِ رمزي وغير مرجعي. وهذه الصيغ المنحوتة، ومعانيها (عند أوستن)، غير موجودة في معاجم اللغة (الإنجليزية والفرنسية)، إلاّ أنّها باتت معروفة في مصطلحات اللسانيات ومعاجمها. (ثمة مترجمون فرنسيون جعلوا هذا النعت بصيغة (illocutionnaire)) (م).

(12) les «comportatifs»، منحوتة من comportement، أي السلوك (م).

(13) المصدر نفسه، ص 161.

(14) المصدر نفسه، ص 153؛ وهي ترجمة (une catastrophe, celle-là) التي يقول المترجم الفرنسي بأنها «ترجمة معدَّلة» (traduction modifiée) (كذا!) (م).

(15) (les énoncés) performatifs؛ وهذه الصيغة النعتية وهي performative من =

أُصبتُ بخيبة من تلك الطريقة في إنجاز تحليل الانفعالات بسرعةٍ من دون عناية، ولكني لم أستطع صوغ شعوري بشكل كامل إلاَّ منذ وقت قريب فقط. إنَّ ما أطرحُ على نفسي فعلَه، هو توسيع نظرية أوستن باستعمال التقنيَّات الخاصة التي تملَّكَها والتي دخلتْ في نسيج المناقشات الفلسفية، حتَّى وإنْ كان اسمه يُذكَر قليلاً نسبياً في الفلسفة الأنجلوسكسونية المعاصرة. إني أصرّ على القول إجمالاً إن أوستن هو فيلسوف مقتدِر ويقدِّم ما يثير التفكير أبعد بكثير ممَّا يمكن أن توحي به شهرته الحالية بين الفلاسفة. إن ما يقوله عن الملفوظات الإنشائية، وذلك في كتابه: **عندما نقول يعني أننا نفعل**، ومواضيع أخرى أدخلها في المشهد الفلسفي الحديث ـ مثلاً، موضوع الاعتذارات ـ هو أبعد من أن يكون قد استنفذ فائدتَه الفلسفية. لا أزعم أني استكشفتُ بشكل كامل أيّاً من هذه الموضوعات، ولا أدّعي أنّي فهمتُه بالقدر الذي كنتُ أريده، حتى وإن كان لديَّ شعور بأنّي جنيتُ منه فائدةً كبرى. إلاَّ أني لا أظن أن ذلك ضروري للهدف الذي هو هنا هدفي. لديّ انطباع أنَّ عملَ أوستن على التلفُّظات الإنشائية هو، في الوقت الراهن، مقروء على المدى الأوسع ويتمّ ذكره باهتمام مجدَّد في الدراسات الأدبية والثقافية أكثر ممَّا يحصل مع فلاسفة المهنة: إني أفكر بشكل خاص، في مجال الدراسات عن التمييز الجنسي[16] (gender studies)، بفكرة «الإنجاز» (la

---

= نحت أوستن نفسه، دخلت اللغة الإنجليزية، والفرنسية بالتالي، من طريق الترجمة، عام 1962، شأنها شأن الصيغ النعتية الخمس السابقة، وهي تعني تحديداً البيانَ الذي ينجز في الآن ذاته الفعلَ الذي هو مرجعه! والأفعال التحقيقية هي التي يتحقق فعلُها عند قولها (م).

(16) les études du «genre»؛ أي الدراسات حول الفروقات، داخل النوع الحيواني الواحد، بين خصائص الذكَر وخصائص الأنثى، وبخاصة التمييز الجنسي الخاص بالمرأة قياساً على الرجل (على المستوى العضوي، ولكن بخاصةٍ على المستويات الثقافية ـ الاجتماعية والحقوقية)، داخل ثقافة معيَّنة في مرحلة معيَّنة، أو مقارنةً بين بعض الثقافات (م). =

performance). لهذا السبب جزئياً، سأعرض على مهل بعض مراحل نظرية أوستن (تاركاً جانباً، بالتأكيد، التحفُّظاتِ التي ما توقَّفَ هو نفسُه عن صوغها). أشدِّد على أن هناك عناصر أساسية لبرهنته لم يتمّ تقديرُها بحسب قيمتها الفعلية: كذلك الأمر عن الانتباه الذي يوليه للّامعنى (non - sens) الذي يهيمن على المصير المخصَّص عموماً لمسألة الجُمَل التي ليست تأكيدات، وللتمييز الذي يقوم به بين قيمة ما هو متضمن في القول (illocutary force) ونتيجة الأثر الناجم عن التأثير بالقول[17] (effet de perlocution).

في بداية سلسلة محاضراته، ارتبط أوستن بشكل من الثورة الفلسفية التي يصفها بهذه العبارات: «الملاحظات المقدَّمة حتى الآن [على يد فلاسفة عديدين: يشير أوستن بالضبط إلى الفلاسفة الوضعيين المنطقيين (les positivistes logiques)] نجحتْ بلا شك في أن تبيِّن، بنتَفٍ (...) أنَّ عدداً من المسائل التي كانت تقليدياً تربك الفلاسفة، انبثق من خطأ: هو خطأ اعتبارِ بتلفُّظاتِ (énonciations)

= بهذا المعنى، ثمة تعريب لموضوعات تمييز المرأة (عن الرجل) (gender studies) بعبارة: دراسات «الجندر» (م)!

(17) «سيقبل القارئ بالتذكُّر بأنَّ أوستن، في أبحاثه حول مقياس الحقيقة، يقترح نظرية عامّة لأفعال الكلام (actes de discours) ويحوِّل انتباهه من التأكيد ـ **ملفوظ وصفي** (énoncé constatif) [والنعت constatif منحوت من constat أي وصْف حالة معيَّنة، أو توصيف وضع قائم؛ وهذه الصيغة النعتيَّة غير واردة في معاجم اللغة (م)] مُعتبر عموماً «كوصف» صادق أو كاذب لوقائع ولا يقوم إلاَّ بقول شيء ما ـ إلى **الملفوظ الإنشائي (الإنجازي)**. هذا الملفوظ الأخير، لا يصف، بل **يعمل** (fait) شيئاً ما ولا يكتفي بأن **يقول** شيئاً. إنَّ ما ينتج ـ «**عندما نقول يعني أن نعمل**» ـ يكون منجَزاً إمَّا بقول الشيء ذاته (هذه هي الملفوظات المتضمنة في القول، مثلاً: «أنا أعِدك...» الذي يكمل فعل الوَعْد)؛ وإمَّا بواقع (le fait) أن نقول (هذه هي التأثيرات غير المباشرة للكلام، مثلاً: ««إنّي أحذّرك» التي يمكنها في الآن ذاته، بحسب السياق، أن تحذِّر المُخاطَب، ولكن أن تهدِّده وأن تخيفه أيضاً» (حاشية للمترجم الفرنسي).

هي (بمعنى واحد أو بمعانٍ عديدة غير نحويّة ولها فائدتها) **إمَّا** [تلفُّظات] لا معنى لها (des non-sens)، **وإمَّا** عباراتٍ يكون القصدُ منها مختلفاً تماماً»[18]، بأنها تأكيداتٌ بلا قيد ولا شرط للوقائع. بعدما تركَ أوستن ما أشار إليه بأنه فَرْقُه الفلسفي، في المنهج كما في الدافع، بينه وبين الإسهامات الأخرى في الثورة القائمة، قام على الفور بتمييز نوع من التلفُّظ (utterance) لا يمكن لأمثِلتِه الأولى أن تقع تحت أيّ مقولة **نحويّة** معروفة لحينه، خارج مقولة «الإثبات» (affirmation) (statement)؛ تلفُّظات ليست هي أيضاً لا معنى لها، ولا تحتوي على أيّ منبِّه من المنبِّهين الشفهيين الذين نجح الفلاسفة أخيراً في كشفهم، أو ظنُّوا أنهم اكتشفوهم: «كلمات غير مألوفة مثل «جيِّد» أو «كل»؛ [أفعال] مساعِدة (auxiliaires) مشتبَه بها مثل «وجَبَ» أو «استطاع»، بناءات مشكوكٌ فيها مثل الشكل الفرَضي. كل التلفُّظات التي سنراها ستقدِّم، كما لو كان الأمر صدفةً، أفعالاً نحويَّة (verbes) مألوفة جداً بصيغة المتكلِّم المفرد للمضارع المعلوم»[19]. الأمثلة التي يأخذها إذ ذاك تستحق أيضاً أن تُذكرَ: «نعم [أُريد ذلك] (أي: نعم أتَّخذُ هذه المرأةَ كزوجة شرعية)»[20]؛ «إني أُعمِّد[21] هذه

---

(18) Austin, Ibid., p. 39.

يقول المترجم الفرنسي هنا أن ترجمته عَدَّلت قليلاً بالنص الأصلي (traduction légèrement modifiée) (كذا) (م).

(19) المصدر نفسه، ص 40.

(20) جواباً عن السؤال العلني للكاهن أو القاضي في المجتمعات الغربية، أثناء حفل الزفاف: «هل تريد فلانة زوجةً شرعية لك؟» (م).

(21) عمّدَ (baptiser)، في الطقس الديني المسيحي، هو نصّرَ. والمعمودية (baptême)، أو التنصير، تتمُ على الأولاد من عمرٍ معيَّنٍ في احتفال ديني خاص موسَّع، يصبح الولد فيه مسيحياً رسمياً؛ ويُعطى للولد أثناء الاحتفال اسم ديني آخرُ غيرُ اسمه، يسمَّى: الاسم بالمعمودية. والمؤلِّف، أوستن، يشير، في المثل الذي يذكره، إلى هذه الحادثة (م).

السفينة باسم كوين إليزابث»[22]؛ «أُعطي وأُوصي بساعة اليد خاصتي إلى أخي»؛ «أُراهنك بستَّة بنسات (six pence) بأنَّ الطقس سيكون ماطراً غداً». يعلِّق أوستن على ذلك قائلاً: «بالنسبة إلى هذه الأمثلة، يبدو واضحاً أن إعلان الجملة (في الظروف المناسبة، طبعاً)، ليس **توصيف** ما يجب أن أعترفُ بأنني أقوم بفعله مؤكداً وأنا أتكلَّم على هذا النحو، ولا تأكيد أنني أفعله: بل أن أفعلَه. ما من أحد التلفُّظات المذكورة هو صادق أو كاذب: إني أؤكد الشيء كأمرٍ بديهي ولا أناقشه. لم يعد لنا حاجة أكثر من ذلك إلى أن نبيِّن هذا القول الجازم بأنه لم يبقَ لنا أن نبرهن سوى أنَّ عبارة: «اللعنة (بالهلاك الأبدي)»[23] ليست صحيحة ولا خاطئة: فمن الممكن أن يفيد التلفُّظ «الاطِّلاعَ على الأمر» - ولكن ذلك هنا هو شيء آخر تماماً. أن تُعمِّد سفينةً **هو** أن تقول (في الظروف المناسبة) الكلمات الآتية: «إني أُعمِّد... إلخ». عندما أقول في دار البلديَّة[24] أو أمام المذبح[25]... إلخ: «نعم [أُريد ذلك]»، فإني لا أقوم بتحقيق عن زواج: بل «إنِّي أتزوَّج»[26].

بعدما استدرك أوستن أن هذه الأمثلة ليست بلا معنى، وسلَّم بأنها ليست صادقة ولا كاذبة، بات أساسياً بالنسبة إليه أن يوضح كيف يفعل [الناس] ما يفعلونه، تحت أيّ ضغوط أو شروط يقومون بعملهم، ضامنين هكذا أنهم يقولون أو يفعلون بأكمل شكلٍ ممكن، بقدر كمال التأكيدات الصادقة أو الكاذبة التي لا يمكننا أن نعترض

(22) Queen Elizabeth، أي «الملكة إليزابث»، اسم السفينة (م).

(23) «Damnation»؛ التي نطلقها على الذين أساؤوا إلينا (م).

(24) في حال الزواج المدني (م).

(25) أي في الكنيسة أمام المذبح (autel)، في حال الزواج الديني (م).

(26) المصدر نفسه، ص 41.

عليها بشيء. كي نفعل ذلك، يجب أن نعلن الشروط التي ستجعل بحسب أوستن تلفُّظاً إنشائياً، يصبح ليس بالتأكيد صادقاً أو كاذباً، ولكن سعيداً أو بائساً. سوف تفصِّل هذه الشروطُ النقاطَ النوعية التي ستجعل التلفُّظات الإنشائية تفشل في فعلِ ما يقولون (أن يتزوَّجوا، أن يراهنوا، أن يوصوا بما يملكون، أن يسمَّوا)، وستُبرِز بُعداً من التحليل الفلسفي يسمّيه أوستن النقد ـ نقد الكلام، وبشكل أعمّ، نقد الفعل.

على أيّ احتمالية (vraisemblance) فكرية يمكن لأوستن أن يعتمد (أخذاً بالاعتبار بداهة تأكيداته الأوَّلية على هذه الأمثلة) عندما يقترح أن ما يسميّه «**نجاحاً**» (felicity) (succès) أو «**فشلاً** (échec) (infelicity) يمكن أن يقدِّم شكلاً من «**نقد**» **الكلام** (discours) (speech) دقيقاً فلسفياً، بقدر ما كان التقييم القديم للصواب أو الخطأ؟ تبدو الرهانات الفلسفية متفاوتة: حجم **الناجح** (felicitous) يدور ببساطة ـ على ما يبدو ـ حول اصطلاحات إنسانية، بينما حجم الحقيقة يُلزِم علاقتَنا الأساسية بكل ما هو موجود، إنسانياً كان أم غير إنساني، وبالمعرفة التي لدينا عنه. ولكن أوستن سيدَّعي في آخر الأمر بأن الحقيقة (الحقيقة بذاتها، إن جاز التعبير) يجب أن تُفهَم بدقَّة كبُعد لما يسميّه نقد الكلام. إن هدفه، في دراسته لتلفُّظات إنشائية، هو في الوقت ذاته، إحداثُ تجدُّدٍ في الأهمية وفي الجدارة بالاحترام لبوادر الكلام غير التوصيفية، غير التأكيدية أو غير الوصفية (constatifs)، وإرجاع القيمة الفلسفية للحقيقة إلى أبعادٍ صحيحة ـ أقلّه لتمهيد الطريق في هذا الاتجاه.

بقدر ما أنا متأهب تماماً إزاء هذا البرنامج، فإنه يفرض ثمناً أريد أن أقدِّر وزنَه هنا: أعني بذلك الإهمال النسبي والمستمر للانفعالات، أو من الناحية المعبِّرة للكلام. (أقول «إهمال نسبي»، إلاَّ أن المناسبات النادرة التي يستحضر أوستن فيها الانفعال العاطفي

لا تفيد إلاً في ثني الفلاسفة عن الاهتمام أكثر بهذا الموضوع). إن قصدي ليس تماماً، ولا ببساطة، الدفاعَ عن أن الجانب الانفعالي من الطبيعة البشرية يستحق أن يُفحَص عن قُرب في الفلسفة الحديثة، ولو اتّخذت هيمنة الكَنْتيَّة (le Kantisme) والنفعية في الفلسفة الحديثة الجامعية جنوحاً، على ما أظن، نحو إثباط العزيمة عن الاهتمام بالموضوع: الكَنْتية، بسبب الأخلاق الصارمة التي تتطلّبها، والنفعية، بخاصة في المؤلّف الكلاسيكي لمِل[27] (John Stuart Mill)، لأن صرامة المجتمع تَحول كثيراً دون أن يكون لعدد كبير من الموضوعات انفعالاتٌ خاصة بها. الأمر عندي يتعلق بالأحرى بمساءلة نظرية اللغة التي يكون الكلامُ فيها بالعمق مسألةَ فعل، وبشكل عَرَضيّ فقط، مسألةَ تلفُّظ (articulation)، وبالتالي مسألة تعبير عن رغبة.

مصدر انزعاجي هو شعوري بأن هذه الصفة الأحادية الجانب (unilatéral) لِـ «**عندما نقول يعني أننا نفعل**»، لا جدوى منها، وأنها تعاكس الروح (أو روحاً معيَّناً) الخاص بمسيرتها. لا أبتغي أن آخذ بسطحيَّةٍ على نص ثريّ أنَّه ينقصه ثراء آخر لا يدخل في مقصده. فالأمر بالأحرى هو أنَّ غياب الجانب التعبيري للكلام عن نص أوستن يبدو لي أنه يعارض فجأةَ حركته الخاصة ذاتها، ويغلق باباً كان ينبغي عليه، على الأقل، أن يدعو آخرين لفتحه. أبتغي أن أوجّه هذه الدعوة إليَّ أنا بالذات عارضاً توسيع نظرية أوستن لآخذ بالاعتبار ما سوف أدعوه بالتلفُّظ الانفعالي، مع المحافظة على روح نظريَّته.

---

(27) جون ستيوارت مل (1806 - 1873)؛ فيلسوف واقتصادي إنجليزي، وسّع الفلسفة النفعيَّة التي قال بها بنثام قبله (م).

قبل بلوغ ذلك، ألاحظُ (هذا على الأقل شعوري) نبرةَ أوستن المهووسة قليلاً عندما يذكر اكتشافَه لنوعٍ من التلفُّظ يكون ليس بلا معنى، ولا صادقاً ولا كاذباً. كما لو أنه عندما يقول أن أيّاً من هذه التلفُّظات الإنشائية («أفعلُ»، «أُسمِّي») «ليس صادقاً أو كاذباً: أؤكد الشيء كأمر بديهي ولا أناقشه»[28]، يغدو فيلسوفاً شجاعاً يجرؤ على نفي أن تكون صادقة أو كاذبة، أو يجرؤ أيضاً على تأكيد أنها ليست بلا معنى في محاولته وضع الخطوط العريضة للسياق الثوري لنظريته عن التلفُّظات الإنشائية، قبل بضع صفحات، قدَّم أوستن الملاحظةَ الآتية: «لقد توصَّلنا إلى أن نظن عموماً بأن عدداً كبيراً من التلفُّظات (utterances) التي تشبه إثباتات (statements)، ليست معدَّة إطلاقاً لنقل أو لإبلاغ معلومة ما عن الوقائع بلا قيد أو شرط؛ أو أنَّها أيضاً ليست كذلك سوى جزئياً. «القضايا الأخلاقية»، مثلاً، يمكن أن يكون لها فعلاً هدفٌ ـ أوحدٌ أو غير أَوحد ـ أن تُظهِر انفعالاً عاطفياً، أو أن تفرض نمط سلوك، أو أن تؤثِّر في التصرُّف بشكل من الأشكال»[29].

إني أجهل متى أدرجَ أوستن كتابةَ الملاحظاتِ المعدَّةَ لمحاضراته التي وجدت طريقها للطباعة في آخر المطاف، إلاَّ أنني أستطيع أن أشهد بأن وجهة النظر التي يؤكد أوستن أنها كانت شائعة، كانت أيضاً وجهةَ أساتذتي في الكليَّة في بداية خمسينيات القرن الماضي عندما كانوا يتناولون الفلسفة الأخلاقية، أو عندما كانوا يأخذون وجهة النظر هذه على محمل الازدراء، لم يكن أيّ واحد منهم، بحسب علمي، قادراً على أن يقول أيّ شيء مثيرٍ للاهتمام أو

(28) المصدر نفسه.

(29) المصدر نفسه، ص 38.

صادم، بغية إقصائه أو لانتزاع مظهره المفارق (paradoxal). الأشهرَ من بين النصوص المعلِنة وجهة النظر هذه، المعمَّد[30] باسم نظرية انفعالية[31] أو غير إدراكية (non cognitive) حول المعنى (الأخلاقي أو الجمالي... إلخ)، كان مؤلَّف آيير (Ayer) بعنوان: *Language, Truth and Logic* الذي ظهر عام 1936[32] وحقق ربَّما أكبر نجاح فلسفي في القرن العشرين من حيث المبيع. نشرتي التي صدرت بعد عشر سنوات، زُيِّنتْ بمقدمة جديدة طلب فيها آيير أن يُعذَر للانفعال الشبابي الذي كتب به نصَّه، إلاّ أنه أعاد قول اقتناعه بأن «وجهة النظر التي يعبِّر عنها هي صحيحة بالتمام».

الأطروحة الجديرة بالذكر التي يدافع عنها آيير في هذا الكتاب تستحق، هنا أيضاً، التنويه بها. آخذ هنا أمثلتي من فصله السادس «نقد علم الأخلاق وعلم اللاهوت» (Critique de l'éthique et de la théologie): «لقد أسأتَ التصرُّف عندما سرقتَ هذا المال»؛ و«التسامح فضيلة»، و«يجب أن نقول الحقيقة» هي «أحكام أخلاقية» وبعبارة أخرى، هي «جُمَل [ليس لها] قيمة إثبات (affirmation) (statement)»، «لا تقول شيئاً» وهي «محسوبة (calculées) لإثارة مشاعر، وبالتالي للدفع إلى الفعل». «باختصار، إنها عبارات شعور ليس إلاًّ، وبصفتها هذه، فهي لا تتعلّق بمقولة الصواب والخطأ»[33].

---

(30) baptisé، أي المسمّى (م).

(31) théorie émotive (كذا) (م).

(32) Alfred Jules Ayer: *Language, Truth and Logic* (London: V. Gollancz, 1946), and *Langage, vérité et logique*, trad. et introd. par Joseph Ohana, bibliothèque de philosophie scientifique (Paris: Flammarion, Cop., 1956).

(حاشية المترجم الفرنسي)

(33) المصدر نفسه، ص 108.

«ليست ذات دلالات بالمعنى الحرفي للعبارة»[34]، «ليس لها أدنى صحة موضوعية[35] (validité objective)» ولا «دلالة واقعية (signification factuelle) - أي إنها لا تعبِّر (...) عن قضية يمكنها أن تكون صادقة أو كاذبة»[36]. في هذه الوجهة، تُرى المصطلحات الأخلاقية مانحةً ذاتها ما يدعوه «بالوظيفة الانفعالية»[37].

إنَّ فكرة كونِ تلفُّظ ليس صادقاً ولا كاذباً هو بسببِ ذلك كلامٌ لا معنى له، هي بالضبط ما جعل عمَلَ أوستن على التلفُّظات الإنشائية يستجلب أمواجاً من الأمثلة المضادة (contre - exemples) التي يمكن أن تُعدّ، كما يؤكد هو ذلك، بالآلاف[38]. لا أشك لحظةً واحدة في أن عمله قد أسهم، أكثر من أيِّ عمل آخر، في الترفُّع إزاء وجهة النظر هذه (الدحض (la réfutation)، كائناً ما كان المعنى الذي نعطيه لهذه الكلمة، هو مسألة أخرى). مع ذلك، فمع تقديمه وجهة النظر هذه كواحد من الذين بشَّروا أو رافقوا نبذ الاستحواذ الفلسفي لفكرة الإثبات، أو قلْبَ استبداد الأقوال الجازمة، فإنه لا يهاجمها مواجهةً بهذا الموقف «البَيْن بين» المجيد: ما من واحدٍ من هذه التلفُّظات الإنشائية «ليس صادقاً أو كاذباً: إني أؤكد الشيء كأمر بديهي ولا أناقشه»[39]. لن يكون هناك جرأة إلاَّ إذا ضمَّنَّا، أو أضمرنا، بذلك، كما في حال تلفُّظات أوستن الإنشائية، «بأنها ليست (لهذا السبب أو سواه) لا معنى لها، وبأن لا تنقصها موضوعية...

(34) المصدر نفسه، ص 103.
(35) المصدر نفسه، ص 108.
(36) المصدر نفسه، ص 107.
(37) المصدر نفسه، مثلاً، ص 108.
(38) Austin, Ibid., p. 153.
(39) المصدر نفسه، ص 41.

إلخ». هذا ما كان، بالظاهر، كلَّ شيءٍ ما عدا كونه بديهياً، أي قابلاً للافتراض، من أنصار النظرية الانفعالية عن الدلالة. هل يترك أوستن مسألة معرفة ما إذا كانت وجهة نظر كهذه يمكن أن تكون صادقة، أو صادقة أكثر مما هي كاذبة، مسألةً معلّقة. أو أنه عندما عرضَ تصوُّرَه للتلفُّظات الإنشائية، ترك لقرّائه إمكانية أن يستخلصوا منها نتائجهم الخاصة بهم؟

إنَّه أمر مهمّ، بالنسبة إليّ، أن نسأل أنفسنا لماذا لا يعبّر أوستن عن حذره حيال أمثلة روحيّة محض (désincarnés) إلى هذا الحدّ، بشكل سوريالي[40] بطلبه الحدّ الأدنى (minimalistes)، قياساً على الإجراءات التي يوصي بها، بقدر حذره من الجُمَل المقتبَسة من فصل كتاب آيير حول الأخلاق. حتى لو اعتبرنا أنَّ أوستن يتمنّى اجتناب تعقيدات إشارات الخطر مثل «كلّ»، أو الأفعال المساعدة المثيرة أيضاً للاشتباه مثل «يجب عليك»، أينبغي أن نفهم أن «التسامح هو فضيلة» لا يمكنها استدعاء جوابٍ معقول؟ (باقتراحنا، مثلاً، أن التسامح في بعض الظروف هو رذيلة، واشتراك في الشر، وأن الالتزام بهذه اللغة هو فعلاً أداءُ دور المتظاهر بالبراءة). هل يجب أن نتخيّل أنّه «يجب عليك قول الحقيقة» لا يمكنها أن تكون سوى تكرار لذكرى قديمة، وليس لإنشاء، مثلاً، أطروحة متوافقة مع سبب نوعي مرتبط بالوضع الراهن، تشير بوضوح إلى السؤال لماذا لدينا شعور بأننا قادرون على إخفاء الحقيقة، أخذاً بالحسبان الخطأ الكبير المباشر الذي يمكن أن نرتكبه من أجل منفعةٍ هي في المطاف

(40) surréalistement؛ إشارة إلى المذهب الأدبي السوريالي (surréalisme) أي ما فوق الواقعية؛ والمؤلف ينتقد أوستن هنا بأنه بالغ في الأمثلة التي اختارها بالابتعاد عن الوقائع (وهي هنا موضوعات اللغة العادية) التي انطلق منها (م).

الأخير متواضعة؟ هل يجب أن نقبل بأننا تخيّلنا فعلاً أحدهم يقول بالضبط «لقد أسأتَ التصرُّف بسرقة هذا المال» (كيف كان يمكنك أن تتصرف بطريقة أكثر تهديداً؟ ما الشيء الآخر الذي كان عليك سرقته، جهاز تلفزيون؟). صحيح أنك، بالنسبة إلى آيير، إن «أسأتَ التصرُّف بسرقة هذا المال» و«سرقتَ هذا المال» هما متساويتان تماماً بالشجب الذي تعبّران عنه[41]. لدينا هنا قضية (proposition) (statement) هي بالظاهر إما صادقة وإما كاذبة، أو نبرةٌ «معبِّرة عن الشجب الأخلاقي»[42] ليست بالظاهر لا صادقة ولا كاذبة. لماذا هذه المواقف المتردِّدة عند أوستن؟ أنا لا أسأل لماذا كان عليه أن يعترض على هذا التفسير للتدخُّل الأخلاقي (لقد فسَّر بأن ذلك لا يدخل في مقصده)، ولكن لماذا وبماذا ذلك يمسُّ تحليلَه للتلفُّظ الإنشائي (كما اقترحَ ذلك بإشارته إلى آيير)؟

إذا كان التلفُّظان متساويَين، فلا يمكننا إذ ذاك إلاَّ أن نعترف على الأرجح بأنَّ «أسأتَ التصرُّف بسرقة هذا المال» يجب أن تُقال بنبرة خائفة تجعل «لقد سرقتَ هذا المال» بديلاً عنها. (إن تقييماً هادئاً للفعل الموصوف على هذا النحو يمكن أن تكون له فرادتُه الخاصة). المسألة تصبح إذ ذاك عمّا إذا كانت هذه النبرة الخائفة مقبولة. لو قلنا بالأحرى ـ بالنبرة الخائفة ذاتها ـ «ستَلزَم هذا المكان» أو «إنك تخدش شرشف المائدة بشوكة الطعام» (كما في الفيلم السينمائي «المفتون» (spellbound) للمُخرِج ألفريد هيتشكوك[43] (Alfred Hitchcock)، فهذه التلفُّظات (بمجرَّد قولها، أو بمجرَّد إصدارها، كما يقول أوستن

---

(41) Ayer, *Langage, vérité et logique*, p. 107.

(42) المصدر نفسه.

(43) بالفرنسية: Alfred Hitchcock, La Maison du docteur Edwards: Film, avec Ingrid Bergman et Gregory Peck (1945).

في الأغلب) لن تكون على الفور معقولة (ذات دلالة؟ موضوعية؟ واقعية؟ (factuelles)). مع ذلك، هي إمَّا صادقة وإماً كاذبة. أن تكون أحكام القيمة، أو الأحكام الأخلاقية أو غيرها، أسباباً للكراهية أو الغضب، كما يقدِّم ذلك سقراط كبديهة في محاورة أوثيفرونيس لأفلاطون، فهذا ليس بالشيء الجديد. إن ما كان يمكن أن يبدو جديداً، إنْ لم يكن صحيحاً، هو أنَّ عبارة الانفعال، عندما تكون مطابقة، هي جانب منفصل من الحكم يجب أن «يُضاف» إلى كتمان التلفُّظ. يضيف آيير بطريقة مميَّزة: «إن النبرة، أو علامات التعجُّب، لا تضيف شيئاً إلى المعنى الحرفي (. . .) إنها تُظهر فقط أنَّ التعبير تصاحبه بعضُ المشاعر لدى الشخص الذي يتكلَّم»[44]. كما لو أنَّ تضمين المشاعر التي تصاحب التعبير تَرجع إلى إتباع مقاصدك بغمزة من العين أو بضربة يد خفيفة على قبعة الرأس الغريبة كإشارة إلى ختام الكلام ـ وبكل الأشياء التي يمكن أن تؤثر في معقوليَّتهم. هل كان أوستن إذاً يبتَكِر عندما كان يؤكد أن «نبرة» التلفُّظ تلتصق بهذا التلفُّظ، وأن نبرةً «منقولة إلى غير موضعها» (لم تعد النبرة بذاتها هي المسألة) يمكن أن تجعلها معقولة؟ (هل كان يمكن لأوستن أن يؤيِّد موقفاً كهذا؟ إني ألفتُ إلى بداهة الحدث).

برأيي ـ سأحاول إيضاح ذلك ـ أنَّ هذه الطريقة لأوستن في اجتناب، بقدر الإمكان، مسألةِ الانفعال أو مسألةِ التعبير في الكلام، يعطي انطباعاً بأن الجانب الانفعالي للتلفُّظ قابِلٌ، بالنسبة إليه، للانفصال إلى حدِ ما. إنَّ فلاسفة أعرفُهم وأحترمُهم جداً يعتقدون بأنَّ أوستن بدا أحياناً «مراوغاً» (cagey) في محاججته. هذا ما يعني إلى حدِ ما، كما أظن، أنَّه كان يعطي إحساساً بأنه فكَّر منهجياً بمسألةِ

---

(44) Ayer, Ibid., p. 107.

أكثر ممَّا كان يُظهِر ذلك تماماً. أظن أنه كان، في هذه الحالة، يتردَّد حول مسألةٍ كان يعرف أنها أكثر أهمية لعمله مما كان يعرف كيف يعبِّر عنها. كان بإمكانه أن يقول ذلك. (هذا ما حصل أن قام به بطريقة جذَّابة: «أعرفُ بأني لا أرى بوضوح تام في هذه المسألة»، كما صرَّح في المقاطع الأخيرة من بحثه بعنوان: «أذهان أخرى» ((Other Minds).

فلنسأل أنفسنا إذاً، بالنسبة إلى من تَطرح الصفةُ الملائمةُ للانفعال مشكلةً؟ إن مفكراً من أنصار النزعة الانفعالية (un émotiviste) العاطفية سيدافع على الأرجح عن أنَّ مسألةَ الخاصِّيةِ أو الملاءَمةِ ليست سوى تغيير في سجل المسألة الانفعالية عينها التي جوابها ليس بعد، أو ليس دائماً، لا صادقاً ولا كاذباً؛ بعبارة أخرى، ليست جواباً عن مسألة موضوعية، واقعية. سواء أكان الرعب مطابقاً أم غير مطابق للسرقة، فتلك ليست مسألةَ أمر واقع (ولكن مسألة ماذا؟ شعور عن شعور؟). ولكن يجب أن يكون لأوستن، على ما أظن، شعور بأن جانباً أساسياً من طريقة تفلسفه (philosopher) سيُهمَل من جرَّاء رفضٍ كهذا: **أوَّلاً**، لأنه يركُن إلى فكرة الملاءَمة أو الخاصية عندما يقوم بتحديد التلفُّظ الإنشائي (بالنسبة إلى القاعدة الثالثة أو شرط تلفُّظ إنشائي، يفعل ما يقول إنَّه يفعل، من المهمّ «أن يكون، في كل حالة، الأشخاص والظروف الخاصة هي المناسِبة كي يمكننا توسُّل الإجراء المطلوب»)[45] **ثانياً**، لأنَّ المقولة الرابعة من المقولات الخمس التي يميِّزها من بين التلفُّظات الإنشائية، أو بكلام أدق، من بين الأفعال المتضمنة في القول [أو التلفُّظ][46]، أيّ مقولة «السلوكيَّة» (les «comportatifs»)، تتعلَّق

(45) Austin, *Quand dire, c'est faire: How to Do Things with Words*, p. 64.

(46) verbes illocutoires، أو الأفعال النحوية الإنجازية، أي التي تَنجُز الفعل. (لا يعرف أوستن، مؤكداً، أن في اللغة العربية، على سبيل المثال، verbe هو فعل، أو بحسب =

بالتحديد، كما في مقطع ذُكر سابقاً، «بعدد كبير من الأوضاع الإنسانية [حيث] عيشُ حالةِ «انفعالٍ» عاطفي[47] [يُعتَبر]، اصطلاحاً، كجوابٍ، ردّةِ فعلٍ خاصيَّة أو مناسِبة[48] [...]»؛ **ثالثاً**، «لأن هناك طرقاً أخرى كثيرةً للإساءة إلى اللغة غيرَ التناقض وحده. الأسئلة الأساسية هي: كم يوجد من الطرق للإساءة إلى اللغة؟ لماذا يوجد إساءة؟ وعلامَ تقوم؟»[49] (هذه الإساءة توحي هنا ببذاءة مفرطة)؛ **ورابعاً**، لأن المنهج الذي يستعمله أوستن لإيضاح المفاهيم، بطلبه منّا ما ينبغي أن نقوله في هذه اللحظة أو تلك هو، على العموم، طريقة لبناء أمثلة بشكل يجعل شعورنا بسلامة العبارة[50] أو بالعُجمة[51] قادراً أن يعمل بوضوح. في الفكرة التي يعطيها أوستن عن تقييم التلفُّظات العاديَّة، تكون اللياقة أو سلامة العبارة مهمَّة بقدر ما هي مهمّة الصحَّة[52] في تقييم البراهين الصورية (formels).

= تعبير أوستن نفسه، هو illocutary force (بالفرنسية force illocutoire أو force illocutionnaire) وتعني عنده، إنجازَ فعلٍ acte بواسطة اللغة accomplissement d'un acte par le langage؛ وهذا هو مقصد أوستن من عبارة verbes performatifs أي «الأفعال الإنشائية» التي يتحقق فعلُها عند قولها) (م).

(47) éprouver، يعني عيش حالة نفسيَّة، أو نفسية ـ عضويَّة، وبهذا تتجاوز دلالةُ اللفظة الإحساسَ. والانفعال بمعنى émotion هو حالة عاطفية تُلازمُها اضطرابات فيزيولوجية خاصةً قصيرة الأجل، كالغضب الذي تصاحبه حركات عنف جسدي وإفراز مستفيض لمادة الأدرينالين. والرعب الذي يصاحبه شلل الساقين، وجفاف الحلْق... إلخ. بهذا المعنى أضفنا عبارة «العاطفي» إلى الانفعال بمعنى émotion، لتمييزه عن الانفعال (passion) بالمعنى الأرسطي الذي يعني على العموم (كمقولة) أثرَ الفعل، أو المعلول للعلَّة، أو الفعلَ النحوي بصيغة المجهول (م).

(48) المصدر نفسه، ص 97.

(49) المصدر نفسه، ص 76.

(50) la propriété؛ أو صحّة التعبير (م).

(51) l'impropriété؛ العُجمة، أو اللحن في اللغة، أو سوء التعبير (م).

(52) la validité؛ أو صلاح، أو شرعيَّة (م).

أنا لا أقول بأني أوافق على كل ذلك، حتى لو أني استفدتُ منه فعلاً الكثير. سأبيّن لماذا أنا بالأحرى متحيِّر من رؤية أوستن، في تذرُّعه غير المتوقَّع بالمذهب الانفعالي، يتهاون مع سبل من هذه، متنافرة مع تعليمه. إنْ كان هذا الإغفال، بالنسبة إليّ، ليس بريئاً، يجب إذ ذاك التقدُّم أكثر إلى الأمام في عرضه لنظريته عن التلفُّظ الإنشائي بغية تفسير لماذا قام بذلك.

بعد أن قدَّم أمثلتَه الأربعة الأولى عن التلفُّظات الإنشائية، وتناول تمهيدات أخرى أثارت بشكل موسَّع الاهتمام والنقاش، باشر أوستن، في «محاضرته الثانية»، «بتدوين في لائحة مبسَّطة (...) على الأقل بعض الشروط الضرورية لعمل «موفَّق» ومن دون تنافرات لتلفُّظٍ إنشائي (...)» وأعطى «تالياً أمثلة عن النتائج الفاشلة وتأثيراتها»[53]. أعلن عن ستّ «قواعد» أو «شروط» بحيث إن عدم تلبيتها سينطوي ليس على الخطأ، بالطبع، بل على فشل ما يُفترض به أن يقوم بعمل تلفُّظ إنشائي. أذكرُ هنا كتابه **عندما نقول يعني أننا نفعل**[54]، مع إغفال تعقيد أدخله أوستن في ترقيم القواعد:

1 ـ يجب أن يكون هناك إجراء، معترفٌ به اصطلاحاً، مجهَّزٌ اصطلاحاً بمفعول معيَّن، ومتضمِّنٌ ملفوظ بعض الكلمات لبعض الأشخاص في بعض الظروف. بالإضافة إلى ذلك،

2 ـ يجب أن يكون الأشخاص والظروف الخاصَّة، في كل حالة، هم المناسبين كي نستطيع توسُّل الإجراء المطلوب.

---

(53) المصدر نفسه، ص 49.

(54) هذا التعريب لعنوان الكتاب هو الترجمة الفرنسية للعنوان التي اعتمدتْ التصرُّفَ الظاهر! إلاَّ أن النص الأصلي الإنجليزي للعنوان هو حرفياً: **كيف تعمل الأشياءَ بالكلمات**: (*How to do Things with Words*). يلاحظ القارئ أن تعريبنا للعنوان (الفرنسي) ليس، في مختلف المرَّات، بصيغة لغويَّة واحدة (م).

3 ـ يجب أن ينفَّذ الإجراء من قِبَل كل المشاركين، في الآن ذاته بشكل صحيح و

4 ـ بأكمله.

5 ـ عندما يفترض الإجراء، كما تجري الأمور غالباً، لدى الذين يعتمدونه، بعضَ الأفكار وبعضَ المشاعر، وعندما ينبغي بالتالي أن تثير سلوكاً ما من جانب هذا أو ذاك من المشاركين، يجب على الشخص المشارك في الإجراء (وبذلك يتوسَّله) أن تكون لديه، فعلاً، هذه الأفكار أو المشاعر، وأن تكون للمشاركين النيّة في اعتماد السلوك المعنيّ. بالإضافة إلى ذلك،

6 ـ يجب عليهم بعد ذاك أن يتصرَّفوا على هذا النحو فعلاً[55].

فلِكي أعمِّد سفينةً بنجاحٍ بحسب هذه القواعد، مثلاً، يجب عليَّ:

أ – أن أشارك في ثقافة يوجد فيها معموديَّة،

ب – أن أكون الشخص المخوَّل، في الثقافة الفرعيَّة (sous-culture) المعنيَّة، بأن يقوم بمراسم المعمودية، وهذا في حضور السلطات، وذوي الشهرة، والمشاهدين المناسبين؛

ج – في المكان والزمان المناسبَين، مع الوسيلة المناسبة في اليد، وأن أقول كلمات مطلوبة (أتخيَّل منها: «إني أعمِّد هذه السفينة باسم س»)، وأن أكسر الزجاجة [الوسيلة] على هيكل السفينة، وبشكل مسموعٍ، ومرئي، ومن غير اختصار. القاعدتان 5 و6 لن

(55) المصدر نفسه. «الترجمة هنا [من الإنجليزية إلى الفرنسية] هي معدَّلة قليلاً» (هامش للمترجم الفرنسي).

تدخلا هنا كما على سبيل المثال في الزواج والوصيّة أو تقديم الاعتذارات بحيث يمكن، كما في حال المعمودية، أن يكون هناك جمهور، لا بل بحيث يُفرَض حضورُ مشاركين آخرين محدَّدين، ربَّما كشهود وبالضرورة كمشاركين في الفعل (أو كموضوعات للفعل) الذين ينبغي قبول دورهم ضمن إجراءٍ أكون قد التزمتُ به، ويكون أحد موضوعاته قائماً على «إثارة سلوك معيَّن من جانب هذا أو ذاك من المشاركين». وحيث إنني أستوفي هذه الشروط (وربَّما سواها)، فإن واقع أن أقول شيئاً ما («نعم، أريد ذلك»؛ «إنّي أُعمِّد...»[56]، «أُعطي وأُوصي...») يغدو ليس طريقتي لروايةِ شيء، بل لفعلِه. (يمكنكم رواية الحدث في جريدة، مثلاً، ولكن إن كانت روايتكم لا تنطبق على ما فعلتُه ـ وربَّما مع آخرين سواي ـ بل فقط على ما قلتُه، فسوف تتسبَّبون بظهور شك حول ما حصل، أو ستُدهَشون، بعد كل الشكوك، من أن ذلك حصل فعلاً).

يدخل أوستن بعد ذلك في استثناءات ومغالاة في التدقيق يعود لها الفضل في ممارسته لذَّته الخاصة جداً بالتفلسف ـ لذة وجدَ فلاسفة آخرون الكثير من القول مجدِّداً عنها (طريقتان لتوظيف طاقته يمكنهما أن تحتملا فعلاً امتحاناً فلسفياً). لكي أختصرَ تطوُّرَ إقامتِه للبراهين، والاختصار لسبب خاص بي، فإني أصلُ بذلك إلى نقطة تثير نوعاً من الأزمة في تفسير أوستن: فبحسب اكتشافه، فإن ما يصلح للتلفُّظات الإنشائية يصلح أيضاً للتلفُّظات الوصفية. بعدما استعرضَ مختلفَ «الطرق التي يمكن أن تكون تلفُّظاتها الإنشائية فاشلة»، هذا ما «يرجع إلى القول ـ إن كنتم تفضِّلون هذه اللهجة العاميَّة ـ بأنَّه ينبغي استيفاء بعض الشروط كي يغدو التلفُّظ موفَّقاً»،

(56) je baptise؛ (راجع الشرح سابقاً) (م).

قام أوستن بإعادة صوغ المرحلة التي وصل إليها بمراقبته «أننا وصلنا بذلك إلى تأكيد ما يأتي: لكي يكون تلفُّظ إنشائي موفَّقاً، ينبغي أن تكون بعض الإثباتات **صحيحاً**»[57].

يذكر أربع حالات يعتبرها جديرةً بالذكر بشكل مخصوص:

«**1** ـ إن كان التلفُّظ الإنشائي «إني أعتذر» موفَّقاً، فتأكيد أني أعتذر يكون صحيحاً. **2** ـ إن كان التلفُّظ الإنشائي «إني أعتذر» موفَّقاً، فإنَّ التأكيد بأن بعض الشروط مستوفىً ـ بخاصة شروط القاعدتين 1 و2 ـ يجب أن يكون صحيحاً. **3** ـ إن كان التلفُّظ الإنشائي «إني أعتذر» موفَّقاً، فإن التأكيد بأن بعض الشروط الأخرى مستوفىً ـ شروط القاعدة الخامسة على الخصوص ـ يجب أن يكون صحيحاً. **4** ـ إن كان أقلّه بعضُ أنواع التلفُّظات الإنشائية موفَّقاً، التلفُّظاتِ التعاقديَّة مثلاً، الإثباتات النمطية للشكل، ينبغي عليّ أو لا ينبغي بالتالي أن أفعلَ شيئاً ما، تكون صحيحة»[58]. أمَّا بالنسبة إلى معرفة كيف يتضمَّن التلفُّظ الإنشائي كلَّ واحد من الإثباتات، فهذا ما يزعم أوستن بالضبط أنَّه قام بتفسيره. (علامة بارزة لتحديد صحَّة الإثباتات المتضمَّنة أو المسلَّم بها سلفاً، بتعبير آخر لتحديد ما إذا كانت القاعدة قد تمَّ الالتزام بها، يمكنها أن تكون مسألةَ حكمٍ نطلقه أو قرار نتَّخذه: «ولكنَّك وعدتَ! أعرف، ولكنك كنتَ تعرفُ بأنه كان باستطاعتي أن أتراجع في أيِّ لحظة عن قولي»).

الشعور بأزمة صادرة عن عرض أوستن، يأتي ممَّا يعلنه على الفور: «ولكن الأمر سيكون أكثر إيضاحاً إذا ما قارنَّا هذه «التضمُّنات» للتلفُّظات الإنشائية باستكشافات أحدث عهداً عن

(57) المصدر نفسه، ص 73.

(58) المصدر نفسه، ص 74، «ترجمة معدَّلة» (كذا) (حاشية للمترجم الفرنسي).

«التضمُّنات» من نمطٍ من التلفُّظ مواجهٍ ومفضَّلٍ، **الإثبات** أو التلفُّظ الوصفي الذي، على العكس من التلفُّظ الإنشائي، يكون صادقاً أو كاذباً»[59]. يمعن أوستن النظر إذاً في «ثلاثٍ من الطرق العديدة التي يتضمَّنها **إثبات** بأنّ إثباتات أخرى هي صادقة»[60]، ثلاثة إجراءات هي: «جَرّ» (entraîner) (أو «تضمُّن» (implication))، و«جعَلَه يدرك» (laisser entendre) (أو «تلميح» (insinuation)) و«افترضَ» (أو «سلَّمَ مسبقاً») ـ تمييزاتٌ كانت حاضرة جداً في أذهان فلاسفة اللغة في المرحلة التي كان يكتب فيها ويلقي هذه المحاضرات. يصل بذلك إلى نتيجة أن لهذه العلاقات، أقلّه في حال التلميح والافتراض، قيمةً أيضاً بالنسبة إلى العلاقة بين **إنشائي** (موفَّق) وإثباتات أخرى.

لنأخذ مثَلَ «جعَلَه يدرك»: القولُ بأن «القطّ موجود على مِدْوَسة عتبةِ الباب» عندما لا أكون أظنُّ ذلك (مثَلُ مفارقةِ مور) هو، بحسب مصطلحات أوستن، نوعٌ من التعاسة والفشل (التأكيد يتضمَّن الاعتقاد)؛ أضف إلى ذلك، أنَّ «التعاسة هنا (...) هي بالتمام التعاسة ذاتها التي تَبلُغ «إنيّ أعِدُ...» عندما لا يكون لديَّ النيَّة، لا أعتقد... إلخ. عدمُ الصدق بقول جازم هو ذاته عدم الصدق بوعد»[61]. لنتحدث الآن عن «افترضَ»: القول بأن «أبناء جان[62] كلُّهم صُلع» عندما لا يكون لجان أبناء، ليس قولاً خاطئاً (يتدخَّل أوستن هنا في التاريخ الطويل والمنبئ عن الغيب (fatidique) لتحليل الوظائف الوصفية ذات المرجعية الفارغة)؛ تعاسته مختلفة. «سيقول الناس بأغلبيتهم [ستراوسون (Strawson)، خصوصاً]: «السؤال لا

---

(59) المصدر نفسه «الترجمة هنا معدَّلة قليلاً» (كذا!) (حاشية للمترجم الفرنسي).
(60) المصدر نفسه، ص 75.
(61) المصدر نفسه، ص 77.
(62) (Jean)؛ اسم رجلٍ ما (م).

يُطرَح». وأنا أقول: «التلفُّظ معدوم وكأنه لم يكن»[63]. ولكن هذه هي بالتمام العبارة عينها التي يستعملها أوستن لوصف الوضع بمخالفات للقواعد الأربع الأولى، في الحالات حيث الأشخاص والسياق يكونون غير مناسبين[64]. أمّا في ما يخص فعل «جَرَّ»، أخيراً، فإن أوستن هو هنا أكثر حصافةً: «يمكن (...) أن تكون الطريقة التي تقوم بها قضيةٌ بجرّ قضيةٍ أخرى ليست من غير شبَه مع الطريقة التي بها تقوم قضيةُ «إني أعِدُ...» بجرّ قضيةِ «أنا مُلزَمٌ» [«تتضمَّن» أنه يجب عليَّ]. ليس ها هنا تماثُل بل توازٍ. «أنا أعِد، ولكنّي لستُ مُلزَماً» هي موازية لِـ «هو وليس هو» (...)[65]. في كلا الحالين، «يكذِّبُ الإجراءُ نفسَه»[66]. هذه الارتباطات، بنظر أوستن، هي مميزة بما فيه الكفاية للإيحاء بأنَّ «ثمة حالات يكون فيها خطرُ رؤيةِ الفرق الأساسي والمؤقت بين التلفُّظات الوصفية والتلفُّظات الإنشائية ينهار»[67].

بالنسبة إلى البعض، تقوم الفترة الحرجة من تحليل أوستن على ضعف تمييزه بين مختلف أنماط التلفُّظات. بالنسبة إلى آخرين، ذاك يصطدم صراحةً بمعضلة منطقية. في مطلق الأحوال، إنَّه يَمنى بنوع من الفشل. أمّا من جهتي، فإني لا أقصد نفي هذه التوصيفات بقدر ما أبتغي التشديد على أن هذا المنعطف الخطِر يمثّل لأوستن نصراً مبيناً لجهة ما يبرز أن للتلفُّظات الإنشائية المحتومَ ذاته بواقع كونِ الإثباتات وسيرورة التقويم هو ذاته. (هذه ربَّما النقطة الأكثر حسماً

(63) المصدر نفسه.
(64) المصدر نفسه، ص 50.
(65) المصدر نفسه، ص 78، «c'est ou ce n'est pas...»
(66) المصدر نفسه.
(67) المصدر نفسه، ص 80.

التي يفتقر إليها التحليل المنهجي الذي قام به دريدا (Jacques Derrida) لأوستن، في بحثه المعنْوَن: «توقيع، حدث، سياق»[68].

إن التلفُّظات الإنشائية لا تتوافق اضطراراً مع الوقائع، كما هو الحال مع الإثباتات؛ وكما يقترح أوستن بعد ذلك بشكل أكثر اقتضاباً، فالعكس هو أيضاً صحيح. مثال ذلك أن أوستن يؤكد أن [عبارة] «فرنسا هي سداسيَّة الشكل» ليست توصيفاً صادقاً أو كاذباً؛ ما هو صادق هو أن الأمر يتعلَّق بتوصيف موجَز[69]. أظن أن ليس هذا ما سنقوله عن الإثبات «هناك ثلاثة صحون على الرف» عندما يكون واضحاً أن هناك أربعة صحون. بالطبع، ما من ضير بالضرورة في ذلك، أنت لا تحتاج سوى إلى ثلاثة منها، وأعرف ذلك؛ إني أؤدي لك خدمة بقولي بأنك ستجد ثلاثة منها على الرفّ. ولكن، جواباً، إنْ جعلتَني ألاحظ أنه من الخطأ القول إنَّ هناك ثلاثة صحون عندما يكون هناك ظاهراً أربعة، فلن ألحّ معترضاً بأن ما قلتُه كان صادقاً، أو صادقاً بما فيه الكفاية بحسب المقصد الذي هو مقصدي؛ إلاَّ أنه يمكنني أن أتساءل ـ وأن أسأل السؤال ـ عن السبب الذي يجعلك تُبدي سوء النيَّة هذا تجاهي. وبالطبع، يمكنك أن تردَّ عليَّ بموقف مشابه. هل سوء النيَّة بالقيمة الفلسفية هو المسألة هنا. الإلحاح؟ ربَّما لدينا هنا علامةُ زخرفةٍ للفلسفة: تعطُّشُها لتواصلٍ تام يجعل التواصل مستحيلاً.

إنَّ أوستن، بمتابعته بحثه عن مقاييس نحويَّة بغية أن يميِّز جيداً

---

(68) Jacques Derrida, «Signature, événement, contexte,» dans: Jacques Derrida, *Limited Inc.*, présentation et trad. par Elisabeth Weber, La Philosophie en effet (Paris: Galilée, 1990), pp. 15- 51.

(69) المصدر نفسه، ص 147.

التلفُّظات الإنشائية عن التلفُّظات الوصفية على أمل أن يجد، ما وراء التباس الإشارات النحوية، شكلاً صريحاً (أو استبدالياً) (paradigmatique) يضع على أساسه قائمةً بالأفعال الإنشائية، اكتشفَ، بصرف النظر عن المسائل الجديدة التي تَبرز فجأة، أنَّ ستبقى لنا «التلفُّظات التي تبدأ بـ «أؤكد أنَّ» التي تبدو أنها تلبّي شروط الإنشائي [القول هو إنجاز الفعل] ولكن التي تطرح بلا شك إثباتاً، والتي هي بلا شك صادقة أو كاذبة أساساً»[70]. مرة أخرى أيضاً، يبدو أن الفرق يتبدَّد (وهو يعلم الآن بأن الإثبات يرجع إلى فئة واسعة ومتنوعة من التلفُّظات الإنشائية ـ الخامس من الخمسة التي يميِّزها والتي سيطلق عليها اسم الإظهاريَّة (expositifs) الذي يتضمَّن أفعالَ أكَّدَ، ولاحظَ، وروَى، وأثبتَ، واعترفَ، وأعادَ النظر، ودعمَ، وميَّزَ، ودعا... إلخ).

فهو هنا يجيب: «آن الأوان، بعد ذلك، كي نستعيد المسألة من جديد. يجب علينا أن نتأمل مجدَّداً من وجهة أكثر عموميةً الأسئلة الآتية: بأيّ معنى يكون قولُ شيء، هو فعل هذا الشيء؟ بحسب أيٍّ معنى نفعل شيئاً ما، بقولِنا شيئاً ما؟ (وربَّما أيضاً، وهذا شأن آخر: بأيِّ معنى نفعل شيئاً **بمجرَّد** قولِنا شيئاً؟)[71] عند ذاك يقترح بأن «نعود لفترةٍ إلى المبادئ الأساسية، وأن نتفحَّص بالعمق (...) كم يوجد من معانٍ يكون بمقتضاها قولُ شيء **هو فعْل** شيء»[72]، ويقدِّم تمييزه الجديد (الثلاثي) بين أفعال كلام بغية استبدال، أو تطوير، تمييزه الثنائي بين تلفُّظات وصفيَّة وتلفُّظات إنشائية. هنا بالضبط نكتشف الفعل القوليّ (locutoire) (قولُ شيءٍ له معنى)، أي الفعل

(70) المصدر نفسه، ص 107.

(71) المصدر نفسه.

(72) المصدر نفسه، ص 109.

المتضمن في القول (illocutoire) الشهير (ما يُفعَل **عند قولنا شيئاً**)، وفعل التأثير بالقول (perlocutoire) (ما يُفعَل **بمجرَّد** قولِنا شيئاً).

إنَّ إجراءَ فعلٍ قوليّ («عموماً»)[73] يعني إجراء فعلٍ متضمن في القول: مثلاً، طرْحُ سؤالٍ أو الإجابة عن سؤال، إعطاءُ معلومة، إعطاء ضمانةٍ أو إنذار، الإعلانُ عن قصد أو عن حكم قضائي... إلخ. أكثر من ذلك، إجراءُ فعلٍ قوليّ، وبالمناسبة ذاتها متضمن في القول، يمكن أن يكون أيضاً «إحداثَ فعلٍ ثالثٍ»، يُحدِث «بعضَ التأثيرات في المشاعر، والأفكار، وفي أفعال الجمهور المستمع، أو في الذي يتكلَّم، أو أشخاصٍ آخرين أيضاً. ويمكننا الحديث عن الغرض والنيَّة أو القصد من إحداث هذه التأثيرات»[74]. الصفة البارزة لهذه الأفعال الأخرى ـ القائمة على التأثير في القول ـ هي أنَّها ليست متضمنة في القول. القولُ «إني أحذِّرك» (فعل قوليّ (locutoire))، يعني تحذيرَك (prévenir) (فعل متضمن في القول (illocutoire)). إلاَّ أن هذا يمكن أيضاً، بوصفه فعلاً يؤثر في القول (perlocutoire)، أن ينذرك بالخطر (alarmer)، أن يغيظك أو أن يخيفك، أي كل الأشياء التي ليست حتماً متضمنة في الأقوال (illocutions). ولكن التأكيد «إني أُنذرك»، «إني أُغيظك»، «إني أُخيفك» أو «إني أستميلك» لا يعني الشيء ذاته كإنذارك، أو إغاظتك، أو تخويفك، أو استمالتك ـ إذا ما كانت في هذه الحالة أقوالاً قابلةً تماماً للإدراك بالعقل. (يمكن أن يتعلق الأمر بأشكال مختصرة بالنسبة إلى ـ «إني أغيظكَ، تقبَّلْ هذا الأمر»، «إني أُخيفك، أعرفُ ذلك جيِّداً»، «يبدو لي أني أنذرك بالخطر» (je vous alarme) أو «إني بدأت بصورةٍ واضحة

(73) المصدر نفسه، ص 112.

(74) المصدر نفسه، ص 114.

باستمالتك». سواء أكانت صيغةُ المتكلِّم، في حالة الأفعال المعتمدة على التأثير بالقول ـ بحاجة إلى انتقالات كهذه أو اعتراضاتٍ كهذه، فإن ذلك برأيي يستدعي تفسيراً).

أوستن يقول عن فعل التأثير بالقول أكثر قليلاً، ولكن من دون زيادة. إنَّ هذا لا ينطوي برأيي على ضرر نظري كبير، لأسباب ثلاثة على الأقل:

1 ـ لقد سمعنا وسنسمع أيضاً بأنَّ «فعل الكلام التام، في الوضع التام للكلام، هو في نهاية المطاف الظاهرة **الوحيدة** التي نسعى **فعلاً** لإيضاحها»[75].

2 ـ بعدما اتخذ انطلاقةً جيدة وأعطى التمييزات الجديدة بين القوليّ والمتضمن في القول والمؤثِّر في القول، أوضحَ أوستن، بعد بضعة صفحات، أو حذَّر، بأن «اهتمامنا في هذه المحاضرات يتَّجه بشكل أساسي نحو المتضمن في القول الذي ينبغي أن نستكشف ما الجديد الذي يمكن أن نجده فيه. لدينا في الفلسفة مَيل، بشكل ثابت، إلى اختلاس ذلك على حساب الاثنين الآخرين»[76].

3 ـ بعد أن عيَّن موقعَ الفعلِ المتضمن في القول، أصبح بإمكانه إذ ذاك أن يتوجه إلى تتويج عمله على الكلام كإنجاز: «لقد قلنا، منذ زمن بعيد، أنه كان علينا أن نضع قائمةً «بأفعال نحويّة (verbes) إنشائية صريحة»؛ ولكن على ضوء النظرية الأكثر عمومية، نرى الآن أنَّ ما نحتاج إليه هو قائمة **بالقيم المتضمنة في القول** (valeurs illocutoires) للتلفُّظ»[77]. في الصفحات الأخيرة، وضَعَ

---

(75) المصدر نفسه، ص 151، وقارن ص 78.

(76) المصدر نفسه، ص 115.

(77) المصدر نفسه، ص 152.

اللائحة، أجرى مقارنة مختصرة، بأصنافِه الخمسة من الأفعال المتضمنة في القول، كل صنف يحتوي دَزّينة [اثنتي عشرة] واحدة، أو دزينتين، أو ثلاث دزّينات من الأمثلة من غير الادّعاء باستنفاد الموضوع بشكل وافٍ.

السبب الثاني يوقظ ريبتَنا: أوستن يتجنَّب، أو يُغلق، الجانبَ العاطفي الانفعالي للكلام. لقد أجهدَ نفسه كثيراً كي يميّز فعلاً الأفعال المتضمنة في القول من الأفعال القوليّة (فعلُ شيء بمقابل قولِ شيء أو تأكيدِ شيء ليس إلاّ) وكي يفسّر كيف حدث أن كان الفلاسفة «بشكل ثابت» قادرين على «الحذف» منها، أو على فصلها عن بعضها بعضاً بطريقة خاطئة. ولكن الفلاسفة الوحيدين الذين يذكرهم والذين يمكن القول بأنهم «حذفوا» الأفعال المتضمنة في القول وتلك التي تؤثّر بالقول، هم بالتمام أولئك الذين ميَّزوا الوظيفة الانفعالية للأحكام (أحكام القيمة) لكونها تؤثّر في الفعل أو تستميل إلى الفعل، عن إصدار الإثباتات (القابلةِ للتحقُّق من صحَّتها) (vérifiables)، من غير تمييز هذا الاستعمال العارض أو غير المنتظم للّغة (مثَلٌ عن نتيجةٍ متعلِّقة بالتأثير بالقول) مع القوة المنتظمة وغير القابلة للدحض، للفعل المتضمن في القول.

في المقطع الذي يعلن فيه أنّه سيركِّز على الفعل المتضمن في القول، فإنه يجعله بالتالي بمقابل فعل التأثير بالقول، لأن المتضمن في القول هو «**اصطلاحي**، بمعنى»[78] أنَّ الصيغة الإنشائية تنطبق على الفعل المتضمن في القول، لا على فعل التأثير بالقول: «هكذا يمكننا القول: «أنا أدعمُ، بوثائق مؤيّدة، أنَّ...» أو «إني أُحذِّرك من أنّ...»؛ ولكن لا يمكننا القول «إني أقنعك بأنَّ...» أو «أنا أنذرك

(78) المصدر نفسه، ص 115.

بالخطر بأنَّ...»»[79]. لستُ أكيداً من أن أرى بِمَ ذلك يجعل الأفعال المتضمَّنة في القول «إصطلاحيةً»، إن لم يكن أنَّ في حالتها، تُطبَّق القواعد الأربع الأولى من التلفُّظات الإنشائية، أو إذا ما كان «أن ما تقوله يعني eo ipso[80] تلقاءً [يضيف أحياناً أوستن] أن تفعله».

يمكننا القول بأن الفعل المتضمن في القول هو إذاً مُدرَج في الفعل النحويّ[81] الذي يسميّه. في هذه الحالة، يُبرز اقتراحي **بالتنازلات** (désistements) (disclaimers) التي تتيح لنا بأن نقول «إني أُنذركَ بالخطر» («يقولون لي بأني أُنذرك بالخطر» ils me disent que je vous alarme)، السببَ الذي من أجله لا يكون فعل (l'acte) التأثير بالقول، مندمجاً، إن جاز القول، بالفعل النحوي[82] الخاص بالتأثير بالقول: لو كان القول «إني أُنذرك بالخطر» (أو إني أعاقبك، أعاملك معاملةً سيِّئة، أُهينك، أقلبُ الأوضاع رأساً على عقب على رأسك) **هو** تلقاءً (eo ipso) معاقبتُك، معاملتُكَ معاملةً سيئة، إهانتكَ، قلْبُ الأوضاع على رأسك، لكنتُ أمارس عليكَ نوعاً من السلطة التنويميّة[83] أو غيرها. ولكنتَ فقدتَ كل حرِّية في الإجابة عن كلامي. وبمقتضى منطق التعارضات[84]، إن لم يكن بإمكاني عقلياً، عندما أتوَّجه بكلامي إليك، أن أحسب أنه سيكون له تأثير في أن

(79) المصدر نفسه، ص 115 ـ 116.

(80) eo ipso؛ مذكورة باللاتينية وحسب (م).

(81) le verbe؛ لابدَّ هنا، في الترجمة إلى العربية، من تمييز الفعل action أو acte من الفعل (verbe) الذي جعلناه هنا، منعاً للالتباس، «الفعل النحويّ» (le verbe grammatical) (م).

(82) le verbe؛ أو بفعل أثَّر، يؤثِّر (م).

(83) hypnotique؛ أي الخاصَّة بالتنويم المغناطيسي (hypnotisme) (م).

(84) a contrario؛ العبارة اللاتينية شائعة في اللغات الأوروبية، الفلسفيّة خصوصاً، وتعني التفكير الذي ينطلق من فرضيات متعارضة فيَصل إلى تعارض في النتائج (م).

أُنذرك بخطر أو في أن أُطمْئنك، في أن أُسيء إليك أو أن أسلّيك، في أن أُضحِكك أو أن أُثير اهتمامك، في أن أُغيظك أو أن أبهرك... فإني سأكون مجرَّداً من كل إمكانية في أن أكون مفهوماً بالعقل بالنسبة إليك. وأنَّ ما سينقُصك بالضبط ليس معلومةً ما، يكون بإمكاني إعطاؤها لك.

أستبقُ [الشرح]. إنَّ ما أريد أن أشدِّد عليه هنا، هو أنَّ بعد اعتباراتٍ أخرى قليلة نسبياً، صرَّح أوستن في المحاضرة التي تلت بأن «المعنى القائم على التأثير بالقول لِـ «أجرى فعلاً» يجب أن يبعَد، بشكل أو بآخر، لكونه لا يتعلق، بأيِّ حال من الأحوال، بالمعنى الذي يكون فيه التلفُّظ ـ أقله أن يكون إصدارُه «إنتاجاً لفعل» ـ تلفُّظاً إنشائياً»[85]. أمَّا السبَب الذي يعطيه ـ هنا أيضاً أستبقُ ـ هو ما أعتبرُه الكارثةَ في نظريَّته (إنَّ ما سمَّيتُه: أزمته، كان انهيارَ التمييز بين الإنشائي والوصفي). برأيي، ليس ذلك سوى حدٍّ مفاجئ ولا جدوى منه.

هاكم فعلاً السبب الذي يعطيه لإقصاء التأثير بالقول المتعلِّق بالإنشائية[86]: «إذا سمحتْ الظروف فعلاً، من الواضح أنَّ **كلَّ** فعلٍ يقوم على التأثير بالقول، على وجه التقريب، هو قابل للنجاح، بحساب أو من دون حساب، بإصدار تلفُّظ معيَّن، وبخاصة تلفُّظ وصفيٍّ مباشر (على افتراض أنَّ هذا موجود فعلاً!)»[87] كلّ؟ تقريباً؟

(85) المصدر نفسه، ص 120؛ (الترجمة هنا هي معدَّلة قليلاً) (حاشية للمترجم الفرنسي).

(86) la performativité؛ والعبارة منحوتة، كما سابقاتها، وغير موجودة في معاجم اللغة المعروفة؛ وهي مصوغة (مشتقَّة) من النعت إنشائي، إنجازي (performative)، المنحوت هو أيضاً من performance إنجاز (م).

(87) à condition qu'un tel animal existe، أي «بشرط أن يكون هذا الحيوان موجوداً»، وهي عبارة فرنسية ساخرة تعني شرطيةً نظرية أو افتراضية؛ ولا معنى لمقابلها الحرفي باللغة العربية، إلاَّ، ربَّما، عبارة: لو كان الغولُ موجوداً (م)! =

قابل؟ لماذا تكون هذه، **بوجه الإجمال** (grosso modo)، نهايةَ تاريخ، بدلاً من أن تكون بدايةَ تاريخ جديد؟ ما الذي جرى للغطرسة التي اقترح بها أوستن أن **نحسب** (compter) أو أن نقدِّر، بشكل أو بآخر، عددَ الأفعال النحوية المتضمنة في القول باللغة الإنجليزيّة، معبِّراً بذلك عن نقمته على الفلاسفة (يمكن أن يكون فيتغنشتاين (Wittgenstein) مثالاً عن هؤلاء بامتياز) الذين كانوا يدَّعون وجود استعمالات «لا نهاية لها» أو «لا حصر لعددها»، للّغة[88]؟ لا يكلِّف أوستن نفسه هنا عناء عدّ وتصنيف الأفعال النحوية القائمة على التأثير بالقول، كما إنه لا يوحي كثيراً، أو لا يعطي الانطباع بأن أحدهم، إن لم يكن هو بذاته، يمكنه أن يتصدى لها أو حتى يهتم بمصيرها. إنّه يعطي إذ ذاك المثل الآتي: «يمكنك أن تقنعني بأن هذه المرأة زانية بسؤالك إياها عمَّا إذا ما لم يكن ذلك منديلَها الذي وجدناه في غرفة فلان»[89] ـ تلفُّظ استفهامي مباشر يستدعي جواباً صادقاً أو كاذباً، قابلاً، بقدر ما نعرف، لإنتاج مفعولِه، أو أثرِه المتفاوت في هذا السياق وحده (أو في سياق آخر مشابه له إلى حد البشاعة). لكي يكون له مفعول التأثير بالقول للمساهمة في دفع أحدهم إلى أقصى درجات الغيرة، لابدَّ من إخراج مسرحيٍّ لبق لشخصٍ مثل إياغو (Iago) ومن خيالٍ لشخص مثل أوثيلّو (Othello) كي يقتنع بذلك على نحو لا رجعة فيه[90]. إلاَّ أنّه عندما يتم إنجاز ذلك، يصبح

= علماً بأنَّ (الترجمة [الفرنسية] هي معدّلة) كما يقول المترجم الفرنسي. انظر: المصدر نفسه.

(88) انظر: Wittgenstein, *Investigations*, 23.

(89) المصدر نفسه.

(90) إشارة إلى مسرحية أوثيلّو (*Othello*) لشكسبير (Shakespeare)، الفصل الثالث، المشهد الثالث، الذي يضم أيضاً شخصية إياغو (Iago) (حاشية للمترجم الفرنسي).

بمتناول إنسانٍ ـ بمتناول جمهور بأكمله، فعلاً ـ أن يتألم بالطبع من أنه كان شاهداً على ذلك. أتذكَّر هنا جملةً لتشارلز ستيفنسون (Charles Stevenson) في كتابه *Ethics and Language* الصادر عام 1947[91] ـ كتاب غدا بسرعةٍ التعبيرَ الكلاسيكي عن صيغة (معقَّدة) للنظرية الانفعالية والذي فرض نفسه، بشكل أكثر عموميةً، كواحدٍ من النصوص الفلسفية الجامعيّة الأكثر شهرةً في خمسينيات القرن الماضي: «إثبات **مهما كان نوعه** عن **أيّ** سؤال من منطلق أن **أيُّ** متكلمٍ يرى أنَّه قادر على تعديل المواقف، ليمكنه أن يلتمس تأييدَ أو نقضَ حكمٍ أخلاقي». يبدو لي إذاً صحيحاً القولُ: يمكننا أن نبيّن، في بعضِ الظروف، أنَّ كل تلفُّظ ذي دلالة مشهور بأنَّه يحتوي بداخله على فعل التأثير بالقول (effet perlocutoire) (أو أنَّه يشكِّل حكماً أخلاقياً)، **بشرط أن** نعرف مسبقاً ضمن أيّ ظروف يكون تلفُّظاً مشهوراً بأن له مفعولاً تأثيرياً بالقول (أو مشهوراً بأنَّه حكمٌ أخلاقي). ولكن هذه الشروط هي بالتمام ما كان، أو ما كان ينبغي أن يكون، مدارَ بحثٍ في تعميماتٍ (نافدة الصبر بشكلٍ غير مألوف) لأوستن (ولستيفنسون).

لنعُد إلى تمييز أوستن، المذكور آنفاً، حيث يبرِّر إدخالَه كلمتَه الثالثة المولَّدة الجديدة لأفعال الكلام: المتعلقة «بالتأثير بالقول»: «ثمَّة أيضاً معنى آخر (further)[92] بحيث إن إنتاج فعل قوليّ ـ وبالتالي إنتاج فعل متضمن في القول ـ يمكن أن يكون أيضاً إنتاجَ

---

(91) Charles L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven, CT: Yale University Press; London: H. Milford, Oxford University Press, 1944).

(حاشية للمترجم الفرنسي)

(92) النص الإنجليزي يقول: معنى further، أي «أبعد»، وليس «آخر» كما عدّل المترجم الفرنسي (م).

فعل من نوع آخر [«آخر»، (further, autre)] بأن ليس ضرورياً أن نسمّي مباشرةً ـ إن كان لابدّ من تسميته ـ سياقَه القوليّ أو المتضمن في القول. إنَّ قولَ شيءٍ [الذي يجعل شيئاً من هذا النوع الآخر] سيثير في الأغلب، أو حتّى طبيعياً، بعض المفاعيل في المشاعر، والأفكار، وأفعال الجمهور المستمع، أو ذاك الذي يتكلّم، أو أشخاصاً آخرين أيضاً. ويمكننا أن نتحدث في الغرض، والنيّة أو القصد من إثارة هذه المفاعيل»[93]. هذا التوصيف لوظيفة التأثير بالقول يختلف عن التوصيف الذي يعطيه آيير للأحكام الأخلاقية (الانفعالية العاطفية): «وظيفة كلمة أخلاق هي «انفعالية» صرف. (...) إنها مستعملة للتعبير عن شعور [ولكنها] أيضاً محسوبة (calculé) لإيقاظ مشاعر وللدفع إلى العمل»[94]. فلنأخذ أيضاً هذه الملاحظة لآيير: «إذا قلتُ لأحدهم، «لقد أسأتَ التصرُّف عندما قمتَ بسرقة هذا المال» فإني لا أصرِّح بأيِّ شيء أكثر ممَّا لو قلتُ ببساطة: «لقد سرقتَ هذا المال» (...)، مثيراً بذلك شجبي الأخلاقي[95]، ربَّما كان بإمكاني أن أقول أيضاً، مع الأثر نفسه: «لماذا سرقتَ هذا المال؟»، ما يدلُّ على أني أعترض على سلوكك وأني، بشكل أكثر حميميةً، أتساءل حول مستقبلنا. كان يمكن أن يكون الأمر أكثر وضوحاً لو أن آيير أشار بصراحة أكثر في ما يخصّ الملاحظة الأخلاقية إلى أن القول لأحدهم «أسأتَ التصرُّف عندما سرقتَ...»، لا يعني التأكيد أنَّ «لا شيء **أكثر**» من ذلك بل ليس **أقل** من ذلك، أي أنك سرقتَ، والتعبير عن شجبي ليس **ببساطة**

---

(93) Austin, *Quand dire, c'est faire: How to Do Things with Words*, p. 114.
(الترجمة [إلى الفرنسية] هنا معدَّلة قليلاً) (حاشية للمترجم الفرنسي).

(94) Ayer, *Langage, vérité et logique*, p. 105.

(95) المصدر نفسه، ص 107.

وحسب، بل بوضوح. هل توحي القضية التي يقدّمها آيير والتي بموجبها أن ذلك هو **كل** ما أؤكده، بأنه من الممكن أن يكون هناك قضايا أكثر؟ ولكن عندما أكون قد جابهتُك، واستجوبتُك، وأخذتُ عليك سلوكك، **فما الذي يبقى لي قوله أكثر من ذلك**، إن لم يكن في الحظ الطيّب نفسه، ومهما كنتُ مهيأً، لمتابعة المناقشة معكَ تبعاً لإجابتك؟ أو أن القضيّة تقوم بالأحرى على أنّه لم يعد هناك ما يُقال أكثر ممّا قيل؟ ولكن الحسم في هذا الاتجاه، من غير إدراك (أو تخيُّل) ما هو جواب الآخر (أو ما يمكن أن يكونه) هو قرار أخلاقيّ (أخلاقويّ)[96] تحت ستار حقيقة ميتافيزيقيا أو منطقية عن اللغة. إن لجوء أوستن إلى أعماق ميتافيزيقية زائفة كهذه، أو إلى غيرها، لتجنُّب التزاماته العادية (في هذه الحالة، لإدراك مَن يهمّنا أمره) أُشير إليه في مطلع كتاب **عندما يكون القول يعني الفعل**، كإغواء أو كرذيلة فلسفية لاحقة يكون التلفُّظ الإنشائي الأكثرَ حرصاً على منازلتها. أُشير هنا إلى المقطع الذي يذكر فيه أوستن هذه الكلمات لهيبوليت (Hippolyte) ـ «لغتي التي أقسَمَتْ، لا قلبي» ـ كمثَلٍ عن أعمال الجهد الريائية لتنصُّل القائل من تعهُّداته، ومن كل ما أقسَمَ عليه[97]. (بين هلالين، إني أعترضُ ليس على الحساسية الأخلاقية العامَّة لدى أوستن، بل على التفسير الذي يعطيه لهذا البيت من الشِعر

(96) moraliste، نعت للمذهب الأخلاقي، أو الأخلاقية (moralisme) الذي يقدّم العمل الأخلاقي في السلوك والمواقف الانسانية على أيّ اعتبار آخر، ويجعل الأخلاق مبدأً مطلقاً لحياة البشر. والتمييز بين moral وmoraliste ورد في النص الأصلي أعلاه، ما اقتضى تمييز العبارتين بالعربية وفقاً للقاعدة المتّبعة، مثلاً: (scientifique) علميّ؛ (scienticiste) علمويّ؛ (scientisme) علمويّة (م).

(97) Euripide, *Hippolyte*, v. 612.

ورد في: Austin, Ibid., p. 44.

(الترجمة هنا معدَّلة) (حاشية للمترجم الفرنسي).

لأوريبيدس في فصل كتابي المعنوَن *A Pitch of Philosophy* المخصَّص للتكريم/ الهجوم لِدرّيدا بشأن النظرية الأوستنيَّة للتلفُّظات الإنشائية).

أتمنَّى الآن أن أقدّم بعض الإيضاحات في ما يخص فعل التأثير بالقول بهدف جعله يؤدي دوراً أكبر ـ الفعل المتعلّق بتحديد شعورنا عن آثار الكلام في الفعل وبصفته كفعل ـ لا يقوم به أوستن بتركيزه على مجال الفعل المتضمن في القول. وتحقيقاً لهذه الغاية، أقترحُ توسيع نظرية أوستن عن التلفُّظات الإنشائية للأخذ بالاعتبار ما سوف أدعوه بالتلفُّظات الانفعالية[98] (passionnées)، ومن بينها ستشكُل التلفُّظاتُ الانفعاليةُ العاطفية (émotives) مجموعةً واحدة أو مجموعاتٍ عديدة. ليكن واضحاً أني أفكّر في أمثلة مقتبَسة من الحياة العادية أو المدنيَّة، ومن الأحكام الصادرة من شخص على آخر، وليس مثلاً، من تلك التي يمكن أن يطلقها قاضٍ بحيث إنّ حالة «أنتَ مخطئ» تصبح ربّما (باستثناء حالات صغرى) مكثَّفةً في حكم قضائي متناسبٍ مع عقوبة. هذا ليس سياقَ تلفُّظ انفعالي يطلب مبادلةً، وليس توسطاً أو تحكيماً. (عندما يئين الأوان، يمكن أن يغدو تدخُّل شخص ثالث ضرورياً). توسيعي، إن كان الأمر يعني بالضبط ذلك، يقوم أساساً على الإيحاء بوجود شروط، بالنسبة إلى التلفُّظات الانفعالية، مناسبةٍ للشروط التي أعلنها أوستن كالشروط الستَّة لتلفُّظ إنشائي موفَّق.

---

(98) les énonciations passionnées؛ نعت الانفعال (passion) التي هي مقولة أرسطية. إلاَّ أن عبارة passionnées قد تترجَم أيضاً بمعانٍ عاطفية مثل: شديدة الانفعال (وبهذا المعنى يكون مقابلها الأقرب هو عبارة (émotives)، والشغوفة، والمشوبة بالعاطفة... إلخ. (م)).

هاكم إذاً نموذجاً لأمثلة أوّلية يجب أن تكون القضايا التي أقدّمها حسّاسةً إزاءها:

أ ـ «لقد طفح كيلي»[99] (أقدّم هذا العنصر لآيير، رواية لاستعادة الأمثلة الثلاثة الأساسية الأخرى من فصل كتابه الذي تفحّصناه سابقاً).

ب ـ «لقد أخذ ما قلتَه كتعهُّد، أنت تعرف ذلك» (بالإجمال، التحدّي الذي رفعتْه مارغريت شليغل (Margaret Schlegel) بوجه السيِّد ويلكوكس (Mr. Wilcox) في رواية *Howard's End*[100]. إني أذكر ذلك كي أستدعي وأضعَ في السياق، زيادةً على ذلك، أمثلةَ المجابهةِ الأخلاقيةِ التي أعطيتُها في بحثي «*Claim of Reason*»[101].

ج ـ «مسْخ، خائن، مخادع» (دونّا إلفيرا) (Donna Elvira) موجهةً كلامَها إلى دون جيوفاني (Don Giovanni).

د ـ «هاينريش، ما الذي فعلتَه بي؟» (تقوله، مغنيّةً، إليزابث لتانهوزر (Elisabeth à Tannhäuser)).

هـ ـ «أنا لا أعرف الحبَّ إلاّ في متعته» (كلام مغنّى من تانهوزر للمشاركين الآخرين في مباراة الغناء).

---

(99) «J'en ai marre»، أو ضاق صدري، أو ضقتُ ذرعاً، أو لم أعُد أحتمل... (م).

(100) رواية أدبية، انظر: E. M. Forster, *Le Legs de Mrs. Wilcox*, traduit de l'anglais par Ch. Mauron (Paris: Plon, 1950).

(101) Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1979).

بالفرنسية: Stanley Cavell, *Les voix de la raison: Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, trad. de l'anglais par Sandra Laugier et Nicole Balso, l'ordre philosophique (Paris: Ed. du Seuil, 1996).

و ـ «كارمن (Carmen)، إني أحبُّكِ» (خاتمة أغنية الزهرة لِدون خوسيه) (Don José).

ز ـ «يقولون بأني (أو: ربَّما إني، أو أيضاً: بأنيَ لا أُريد) أغيظك، أُذلُّك، أُفتنك، أُجابهك، أشجِّعك، أُضايقك، أُربكك، أُنذرك بخطر، أُكدِّرك، أَردعك، أُزعجك، أُفسدك، أخوِّفك، أُذلّك، أُحثّك... إلخ»

ح ـ «أنتَ (أو: امتحِنْ قدرتَك على...؟) تغيظني، تذلُّني، تفتنني، تجابهني، تشجِّعني، تضايقني، تربكني... إلخ».

للوهلة الأولى، كل هذه الأمثلة تقريباً، المؤلفة من كلمات لها، ومن المفترض أن يكون لها أثرٌ ما على الفعل، تظهر بأن لها شيئاً مشتركاً في ما بينها، هو أن بؤرتها ليس لها قيمة متضمنة في القول[102] وأن ليس من المفترض بها (ببساطة، وفقط، وأساساً) أن تبلِّغ شيئاً إلى المرسَلة إليهم، في حين أن غالبيَّتها، تحت شكل تأكيد، هي حتَّى صادقة أو كاذبة. أودّ بالضبط أن أعلن، كما فعل أوستن في حالة التلفُّظات المتضمنة في القول، أن هذا الحدث (الذي ليست هذه التلفُّظات معدَّة أساساً لإبلاغه) هو بديهي، وأنه لا ينتج أدلّة داعمة؛ إلاَّ أني أتصوَّر أن أحداً بإمكانه أن يعطيني دليلاً.

«شجِّع» يمكن أن يظهر كأنه يلبِّي الصيغة المتضمنة في القول أن تقول «س، يعني «س» وليس بالتالي، ظاهراً، فعلاً نحوياً يمارس تأثيراً بالقول. ولكنه لا يلبِّي شيئاً آخر يدعوه أوستن أيضاً صيغة متضمنة في القول: «إذا كان «س» متضمناً في القول، فإني «س»

---

(102) valeur illocutoire؛ والنص الأصلي الإنجليزي يذكر أحياناً عبارة قوة متضمنة في القول Illocutary Force (م).

بأنَّ...»[103] «هي جملة عربيَّة»[104] (اختبار لا ينجح دائماً). لا أستطيع أن «أشجِّعك أن» في حين أستطيع أن «أشجعك على». ربَّما كان هذا متضمناً في القول بما يكفي. ربَّما «شجَّع» لسبب من الأسباب يوجد بالتالي في منطقة وسطية. مع ذلك، فبعض عبارات الحقل الدلالي (champ sémantique) لِـ «شجَّعَ»، مثل نشَّطَ، أوحى، أحدثَ، شدَّد العزيمة، ليس لها أقلُّ بُعدٍ متضمنٍ في القول: لا يمكننا أن نقول: «إني أنشِّطك» كي أنشِّطك، أو «إني أشدِّد عزيمتك» كي أشد من عزيمتك. يمكن «إني أشجِّعك» لها سمة طقسويَّة[105]، كما «أهنّئك» أو أتصوَّر، في بعض الدوائر، «إنّي أشتمك»، «أتحدَّاك بأن» أو «إني أحضّك على».

يأخذ آيير مثَلَ «طفحَ كيلي» لكي يوضح شيئاً يشبه هذا التأكيد حول أولوية العبارة على التأكيد عندما يتعلق الأمر بإثباتاتٍ انفعاليةٍ عاطفية وبالتالي إثباتاتٍ أخلاقية، وهذه هي النقطة التي تتميَّز بها النظرية الأخلاقية التي يوصي بها: «في حين أن [العالِم النظري] (théoricien) نصيرَ المذهب الذاتي[106] يؤيّد فكرة أن الإثباتات الأخلاقية تؤكد حقّاً وجودَ بعض المشاعر، فإننا نؤيد فكرة أنَّ

---

(103) «Si «X» est illocutoire, je te X que...» (كـذا)!؛ «س» الأولى هي اسم، و«س» الثانية هي فعل نحويّ verbe؛ ويمكن فهم الجملة إذا وضعنا محلّ كل رمز من الرمزين اسماً وفعلاً من مصدر واحد. مثلاً: «إذا كان الملفوظ متضمناً في القول، فإني **أقول** لك إنَّ...»، أو، مثلاً آخر، «إذا كان **الوعدُ** متضمناً في القول، فإني **أعِدُكَ** بأن...» (م).

(104) المترجم الفرنسي يقول: هي جملة فرنسية (est français)؛ وبطبيعة الحال فإن المؤلف [الإنجليزي] يقول: هي جملة إنجليزية! ونحن نعرِّب: «هي جملة عربية» لأن النص الذي تقع فيه هو عربي (م).

(105) ritualiste، ولم نجعلها «طقسية» لأن هذه ترجمة النعت rituel (م).

(106) subjectiviste؛ مذهب في الفلسفة والأدب والفن يُرجع كل حكم إلى مصادر فردية، ذاتية (م).

الإثباتات الأخلاقية هي عباراتٌ ومُثيرات (excitants) للمشاعر التي لا تتضمن بالضرورة أدنى قول جازم»[107] (assertion). أنْ تكون عبارة الانفعال العاطفي (émotion) تثير الانفعالَ العاطفي، فذاك حدثٌ مهمّ قياساً على عمل (fonctionnement) التلفُّظ الانفعالي[108] الذي من المهمّ تطويره. إنَّ شرط آيير الذي يضيف بأن هذه العبارات لا تتضمَّن بالضرورة أقلَّ قولٍ جازم (بمعنى «مِن غير إعلانِ أقلّ كلمة»)[109] هو أمر يرتاح أوستن أيضاً لإبرازه في بعض الأحيان. هذا هو حال الفلاسفة في الأغلب. الغاية من الزيادة، في الحالات الراهنة، ولأسباب مختلفة، هي برأيي تحاشي، أو تحاشي ظهور، التشديد المفرط على اللغة، أو على كلمات ليس إلاَّ. هذا صحيح تماماً: الكلمات ليست كل شيء في الحياة الإنسانية؛ ولكن الحدث يخضع للتحليل بشكل غير كافٍ (sous-analysé). إن لم يكن «تضمينُ أقوالٍ جازمة» أو كلمات من عبارتك، يعني التزامَ الصمت، فالصمت يمكن أن يرجع إلى أسباب متنوعة، إما أن نكون قد أُخضِعنا للصمت، وإما أننا لا نريد أن نقول أيّ شيء، أو إما إننا أيضاً لا نشعر بأنه يحق لنا قول شيء. إذا كان ضرورياً أن نقول «طفَحَ كيلي»، فهذا يمكن، أو كان ينبغي أيضاً، أن يكون أمراً بديهياً. القول يصبح والحالة هذه تقديمَ طلبٍ أكون ربما راغباً قليلاً، أو غيرَ قادر على أن أواجهه، ويرجع إلى الطلب منك أن تعترف ببديهته. كون الكلام ليس كل شيء، هذا صحيح. كون لزوم الصمت يمكن أن يكون مفروضاً، وكون الكلام في بعض الأحيان صعباً،

---

(107) Ayer, *Langage, vérité et logique*, pp. 109-110.

(108) راجع الفرق الذي يقيمه المؤلف بين معنيي هاتين العبارتين في حاشية سابقة (م).

(109) المصدر نفسه، ص 109.

فهذا شأن آخر. (أحياناً، كما في حال الاعتذارات، تكون الكلمات أساساً **واجبةً**. الزهور ليست بديلاً. كل ذلك يوحي بفاعل يتمتع بكل الحقوق).

المثَلان الأخيران (ز) و(ح) اللذان أعطيتُهما، يستخدمان وظائف تنازُل[110] (disclaiming) لإدخال كل الأفعال النحوية التي تمارس التأثير بالقول في اللائحة، من حيث المبدأ. إني أتحدَّث عن وظائف «تنازُل» لأُبيِّن لماذا لا يمكننا استعمال ضمير المتكلِّم من غير حماية، مع أفعالٍ نحوية تأثيرية بالقول بصيغة المضارع. هذا هو بلا شك الفرق الأوَّل النهائي لأفعال التأثير بالقول مقارنة مع الأفعال المتضمنة في القول (لا يتأخر أوستن عن إبرازه، بالطبع[111]، إلاَّ أنه لا يسعى إلى إعطائه تفسيراً صريحاً). التأكيد النهائي الذي أزعجتُكم أو أرهقتُكم به يجب أن يأتي، أوّلاً وقبل كل شيء، منكم أنتم وليس مني أنا. بإمكاني أن أزعم أني أردتُ ذلك، أو أن أؤيِّد ما يعاكسه، في حين أن لو كان ذلك حتى ضمنياً فقط في صيغ نحوية متنوِّعة، أوستن نفسُه يشدد على ذلك، «فإنَّ «أنا» (le je) الّذي يقوم بالفعل يدخل (...) أساساً في المشهد»[112] في الأفعال المتضمنة في القول. يمكنني القول إذاً: في أفعال التأثير بالقول، يدخل الـ «أنت» أساساً في المشهد. ولكن كيف تقوم صيغة المخاطَب هذه؟ إلامَ يرجع هذا الفرق؟

قبل الوصول إلى ذلك، ثمة كلمة أخرى تفرض ذاتها بشأن قائمة الأمثلة التي عرضتُها. الأمثلة الأربعة من البند (ج) إلى البند

(110) désistements، أو تخلٍّ (م).

(111) Austin, *Quand dire, c'est faire: How to Do Things with Words*, p. 116.

(112) المصدر نفسه، ص 85 (ترجمة [فرنسية] معدَّلة). (حاشية للمترجم الفرنسي).

(و)، المقتبسة من عالم الأوبرا والتي تسبق المشهد النهائي الذي يجمع الحبيبين، تكون هنا لإحداثِ العالَم الذي يجد فيه التلفُّظ الانفعالي تمجيدَه الثقافي (بمقابل، ربَّما، تمجيده (apothéose) السياسي في الفن الخطابي). في حالة دونّا[113] إلفيرا، فإن لسَورتها مفعولَ إغاظةِ دونْ جيوفاني[114] وإخافتِه، الذي يلوذ بالفرار؛ سَورة إليزابث الموجَّهة ضد تانهوزر تُحدثُ تبادلَهما الحبّ؛ سَورةُ تانهوزر الموجَّهة ضد الفرسان الخصوم حملتْ هؤلاء على سلِّ سيوفهم لقتله أو لإجباره مجدداً على الرحيل إلى المنفى. هذه ليست (متى أو كيف كانت تضربنا؟) سوى إثباتات معيَّنة مصنوعة في سياق معيَّن للحصول على مفعولٍ معيَّن؛ عندما يتمُّ إظهارُ أحدها، يظهر كل تلفُّظ منها أيضاً مخصوصاً بصاحب التلفُّظ وناطقاً باسمه، كما هو مخصوص وناطق باسم محادِثِه أيضاً.

لنتطرَّق الآن لشروط العمل الموفَّق لأهداف التأثير بالقول كهذه، وذلك بصفِّها على الشروط الستَّة التي أعطاها أوستن للتلفُّظات المتضمنة في القول.

أوستن، متضمّن في القول **1** (شرط التضمن في القول **1**)[115]: «ينبغي أن يوجد إجراء، معترَف به اصطلاحاً، له أثر[116] معيَّن، ومتضمن ملفوظاً ببعض الكلمات التي قالها بعض الأشخاص في بعض الظروف».

---

(113) Donna Elvira؛ السيِّدة إلفيرا.

(114) Don Giovanni؛ السيِّد جيوفاني.

(115) انظر، ص 333 ـ 334 من هذا الكتاب.

(116) effet؛ أي نتيجة الفعل، أو أثر الفعل، أو المفعول. وتلفظ التأثير بالقول (perlocutoire) يبحث في أثر كلام المتكلّم أو المحادِث على المخاطب أو المخاطَبين (م).

مثيل (analogue) تأثير بالقول **1** (شرط التأثير بالقول **1**): لا يوجد إجراء ولا أثر متّفق عليهما. يرجع إلى صاحب القول نفسِه أن يبتدع الأثر المطلوب. (هنا تقريباً يتوقف أوستن كي يفرّق عملَ شكلَي الإنجاز، ليفرّق مفعول التأثير بالقول عن القيمة المتضمنة في القول. الشروط الآتية تأخذ بالعمق نتائج هذا الفرق، حيث الانتظارات المسجَّلة في نطاق شروط أوستن هي بالإجمال خائبة كلياً).

أوستن، متضمن في القول **2**: «ينبغي أن يكون الأشخاص والظروف الخاصة هم الأشخاصَ والظروفَ المناسبين كي نتمكن من استدعاء الإجراء المطروح».

مثيل التأثير بالقول **2 أ**: في غياب إجراء اصطلاحي مقبول، لا يوجد أشخاص معيَّنون سلفاً. يجب أن نقرر، في كل مرة، ما الذي يتناسب. إن المسألة تُطرح كل مرّة. أنا لا استدعي إجراءً، ولكني أوجّه دعوةً إلى القيام بتبادُل. إذاً:

يجب عليّ أن **أصرّح** (علناً أو ضمناً) على المستوى ذاته الذي هو المستوى الذي أنت فيه (to have standing with you) ـ كي أكون مناسباً ـ في الحالة المطروحة.

مثيل التأثير بالقول **2 ب**: عندما يتم ذلك، فإني **أميّزك** (كمناسب) في الحالة المطروحة.

أوستن، متضمن في القول **3** (مع متضمن في القول **4**): «يجب أن ينفَّذ الإجراء من جميع المشاركين في الآن ذاته بشكل صحيح و»[117]

أوستن، متضمن في القول **4**: «بكامله».

(117) يجب قراءة كل جمل الأمثلة (في هذه الصفحة، ولاحقاً) بشكل متلاحق، كما لو أنَّ أرقامها غير موجودة. الجمل بين مزدوجين هي لأوستن حرفياً، والجمل من دون مزدوجين هي لأوستن (عند ذكْر ذلك) ولكن بإطناب من كاتب النص (م).

المتضمَّنان في القول **3** و**4** ليس لهما مثائل لأفعال التأثير بالقول لأنَّ ليس هناك إجراء مسبق.

أوستن، متضمن في القول **5** (مع متضمن في القول **6**): «عندما يَفترِض الإجراءُ، كما يحصل غالباً عند أولئك الذين يلجأون إليه، بعضَ الأفكار أو بعضَ المشاعر، عندما ينبغي أن يثير تالياً سلوكاً معيناً من قِبَل هذا أو ذاك من المشاركين، يجب على الشخص الذي يشارك في الإجراء (وبالتالي يستدعيه) أن تكون لديه فعلاً هذه الأفكار أو المشاعر، وأن يكون لدى المشاركين النيَّة في اعتماد السلوك المنطوى عليه. فضلاً عن ذلك»

أوستن، متضمن في القول **6**: «ينبغي أن يتصَّرفوا بالتالي على هذا النحو فعلاً»

مثيل تأثير بالقول **5 أ**: إذ إن الإطار أو الإخراج (المسرحي)، للاستدعاء الذي أقوم به وللتحريض الذي أقوم به أو المواجهة التأثيرية بالقول التي أقوم بها، هو غير مدعوم بأيّ إجراء اصطلاحي، فإنَّه يتأسس على واقع أني **مدفوع** للكلام، أي للكلام بانفعال (avec passion)، أو تحت تأثير الانفعال، فمن واقع قدرات وضوحِ أو لا شفافية هذا الانفعال، فإن صدق الدافع يعرِّض جناحه دوماً للنقد. إذ إن هذا بات معروفاً:

عند الكلام تحت تأثير الانفعال، يجب أن أعرِّض نفسي فعلاً للانفعال (أن أُظهِرَه، أن أعبِّر عنه، كي لا أقول أن أنشره ـ على الرغم من أن الانفعال يمكن أن تظلّ رموزُه غيرَ قابلةٍ للفكّ من الآخر، ربَّما عمداً) بغيةَ أن مثيل التأثير بالقول **5 ب**: أطلبَ منك شرعاً جواباً **طبيعياً** (en nature)، وجواباً تكون **مدفوعاً** لإعطائه، وأكثر من ذلك مثيل التأثير بالقول **6**: **الآن** سوف أُنهي هذه القائمة بإضافة لا تماثلٍ (asymétrie) أخير:

تأثير بالقول 7: يمكنكم أن تعترضوا على دعوتي للتبادل، في أيّ نقطة، لا بل حول كل النقاط المشار إليها بقائمة شروط فعل التأثير بالقول الموفَّق. يمكنكم، مثلاً، نفي أنني على المستوى ذاته الذي هو مستواكم، وأن تعترضوا على وعيي بانفعالي، ويمكنكم رفض نوع الأجوبة التي أسعى إليها، وأن تطلبوا تأجيلها، أو أسوأ من ذلك. ليس بتصرُّفي بالضرورة وسائلُ أخرى للإجابة. (يمكننا اعتبار هذه المبادلات كأمثلة، أو محاولات، في التربية الأخلاقية).

عندما يستحضر أوستن ما يُعتبر «قبولاً» بإجراءٍ اصطلاحي، أو ما يعني واقعَ «وجود» إجراء كما يقتضي ذلك شرطُه الرقم **1**[118]، يلفت أوستن إلى ما يلي: «ينبغي أيضاً أن يبقى من حيث المبدأ ممكناً لأيّ كان أن يرفض الإجراء ـ أو نظامَ الإجراءات ـ حتّى ذلك الذي قبلناه حتى الآن»[119]. بإمكاني أن أرفض قبول تحدِّي الاقتتال في مبارزة، وأن أرفض المراهنة، وأن أرفض إبقاء أو قبول إرث، وأن أرفض أن أكون معنيّاً عندما يختار كل واحد فريقه لممارسة لعبة الأحاجي، أو أن أرفض الاعتراف بشرعية الزواج أو الطلاق أو الحرب. «إن من يتصرَّف هكذا يعرِّض نفسه بكل تأكيد لعقوبات: سوف يرفض الآخرون اللعب معه، أو سيقولون بأنه ليس رجل شرف»[120]. يمكنني أن أخمّن بأن استقلالي يعتمد على مواقف رفض كهذه؛ من غير سلطة الرفض لا يمكنني الكلام على استقلال شخصي؛ سوف أصبح، إن جاز القول، مخلوقاً خاضعاً للأعراف المتّبعة.

(118) المصدر نفسه، ص 58 وما بعدها.

(119) المصدر نفسه، ص 59 (ترجمة [فرنسية] معدَّلة) (كذا). (حاشية المترجم الفرنسي).

(120) المصدر نفسه، (ترجمة [فرنسية] معدَّلة) (كذا). (حاشية المترجم الفرنسي).

الرفض المواجَه في شرطي السابع هو من طبيعة مختلفة. في حالة أوستن، رفضُ الردّ على تحدٍّ، رفضُ طلب للزواج أو لعبة أحاجي، يضع حداً نهائياً للمسألة؛ كذلك الأمر في الأفعال المتضمنة في القول الموفَّقة، فإن قبول الرهان أو الوصيَّة، يضع حدّاً نهائياً للمسألة (وتبدأ مسألة أخرى). في مجال التأثير بالقول، بالمقابل، يمكن للرفض أن يكون جزءاً من الإنجاز (performance). هذا ما تشير إليه صياغتي لشرط تأثير بالقول أخير متميِّزٍ ليس له مثيل بين الشروط المتضمنة في القول التي يصوغها أوستن. (كان يمكنه بلا شك أن يقدِّم شرطاً كهذا، مثلاً للتعهُّدات أو الضمانات الموفقة؛ رواية لإبراز أن في ظروف متنوّعة، تكون هذه التعهُّدات قابلةً للفضح العلني، أو محدودة. في حال شروط التأثير بالقول، فإن ذلك يبدو لي أساسياً).

في هذا الشكل من التبادل، ما من كلمة أخيرة، ما من استهلاك أو رفض حتى يتم سحب صفة، وأن يحصل انسحاب، بشرط أن يتم إبطالُه لاحقاً. إليزابث أجرت مشهدَ حب ثنائياً مع تانهوزر؛ هذا أمر سعيد. دونا إلفيرا أجرت قطيعة جديدة وابتعدت أكثر فأكثر عن دون جيوفاني؛ هذا أمر تعيس، إلاَّ أنَّه لن يتم تخويفه أو إثارته لأنها يجب عليها أن تغنِّي؟ إنَّ «لا، أنتَ لا تحبُّني» التي قالتها كارمن جواباً عن تأكيد حب دون خوسيه في أغنيته عن الزهرة، هو مثَلٌ نهائي عن تتمَّة أو عن «نتيجة» تأثير بالقول، عن غياب خاتمة منتظرة ـ اصطلاحية (كارمن اصطلاحية؟). مع الأفعال المتضمنة في القول، تُفرض أحياناً تأويلات أو قرارات لمعرفة ما إذا كانت إحدى الحالات غير موفَّقة (يذكر أوستن مثلَ السفينة التي تنزلق إلى البحر قبل أن تنتهي حفلة المعموديَّة)؛ مع أفعال التأثير بالقول، يكون التأويل نموذجياً وفقاً لترتيب الأشياء؛ إنه جزء من التبادل الانفعالي. كل

الآراء النقدية التي قرأتُها حول الموضوع تَعتبر أَنَّ في تلك اللحظة تكفُّ كارمن عن محاولة إغراء دون خوسيه، تحوّل موقفه من الشرف إلى أمر تافه، تحضُّه على اللحاق بها لكي يعيش معها حياة متحرِّرة من الشرع. إلاّ أن تقسيم الكلام المكتوب (لم يتم أداؤها دائماً على المسرح على هذا النحو) يدلُّ على هدوء وبطء pianississimo[121] (بيانو ثلاثي). كما أتصوَّر ذلك فإنها، بقدر ما الأمر محتمَل إنسانياً، فإنَّها هي، بشكلٍ مفارق، لاتعبيرية (inexpressive)؛ إنها تعلن، من دون أدنى عبارة، أمراً وصفياً صرفاً، الحقيقة الأكثر بساطة، أي إنَّها لا تحبُّه. إنها تنظر إلى الحقيقة مواجهةً وببرودة، وهي مرتبكة من ذلك. الحدث الذي لا سابق له ـ لم تجد الحبَّ في حين أنَّها أوحت به وأعطته إلى سواها ـ يدفعها إلى مضاعفة دعوات الإغراء وإشارات التهكُّم والاستهزاء لإخفاء إرتباكها، وللإفاضة بالحركات والإيماءات المضطربة والمضلّلة تجاه هذا الرجل الذي غدا بنظرها، على مدى أغنيةٍ، أغنيةٍ ترفضها، إنساناً غيرَ أهل؛ إنها تنفي أن يكون الأمر متعلقاً بها في أغنيتها؛ وأنها هي، في هذه النقطة، موضوع الأغنية. ولكن كيف ستنتهي الأمور بينهما؟ من سيكون له الكلمة الأخيرة؟ مَن له الكلمة الأخيرة؟

في حالة التلفُّظ الإنشائي، عدمُ القدرة على التعرُّف على الإجراءات الحسنة هو قابل للكشف بشكل نموذجي: ما كان القاضي المفوَّض ليشرع في تزويجنا، ولكن ها هو النقيب؛ يمكنك بالطبع أن ترفض ومن غير قسوة، وأنْ ترفض عرْضَ رهانٍ يتجاوز إمكاناتك الماديَّة، أو أن تردّ هدية ترى بأنها سابقة لأوانها أو مبالغ فيها،

(121) أي إنهاء مقطوعة موسيقية بعزف هادئ وبطيء؛ أو إنهاء مقطع بهدوء (م).

يمكنك أن تترك المذبح[122] دامعاً، ولكن تخيَّلْ أن ذلك لن يحصل إلاَّ في الغرفة المجاورة. ولكن الأمر يتعلق بمستقبلنا، إلاَّ أن احتمال التراجع أو السير قُدماً ليس ضائعاً. بالمقابل، فإن واقع أنَّه لم يتم تمييزك بشكل مناسب في تلفُّظ انفعالي، يضع مستقبل علاقتنا موضع تساؤل بشكل أكثر جذريةً بوصفها تُشكِّلُ جزءاً من شعوري بهويّتي، أو بوجودي. يمكن أن نقول: الـ «أنت» المميَّز يدخل في علاقة مع إعلان الـ «أنا» الذي يعتمد، في حال تمَّ حصول ذلك، تحديداً لنفسه بشكل يمكن أن يظهر كأمر طارئ أو كقضاء وقدر. إن التلفُّظ الإنشائي هو عرْضٌ يقدِّم للمشاركة في حكم القانون. ولربَّما يمكننا أن نضيف: التلفُّظ الانفعالي هو دعوة إلى الارتجال في فوضى الرغبة.

في كل تلفُّظ إظهارٍ وتلفُّظ مواجهةٍ، هناك طريقان ينشآن من جذر اللغة: طريق مسؤوليات التضمين وطريق حقوق الرغبة. سيبدو الطريق الأول، بالنسبة إلى البعض، طريقَ الفلسفة؛ أما الطريق الثاني، طريقَ شيء آخر، فلنقل إنه التحليل النفساني. لا يمكننا، في عالم غير كامل، أن نحسب أنَّ الطرق تتلاقى، إلاَّ أنني أنتظر من الفلسفة أن تبيِّن أنَّ كلا الطريقين مفتوح. من الآن وصاعداً، لن نتوقَّف عند ما يجب علينا قوله، أو ما يمكن أن يجب علينا قوله، ولا عند ما يمكننا قوله أو ما نقوله، بل سوف نهتمّ بما ينبغي علينا قوله من غير أن نجرؤ على فعله، بما نقوله بصراحة، أو بما نحن محيَّرون جداً لقوله أو لتخيُّل قوله، أو طيِّعون أو شرسون أو مروَّعون كي نقوله أو كي نتخيَّل قوله. إننَّا لا نعرف إلى أين يمكن لحلم الانسجام أن يحملنا مع آخرين، مع أنفسنا، ولا متى، غالباً،

(122) حيث يتمّ عقدُ الزواج أمام الكاهن أو القاضي (م).

الزمن أو الصبر، الموهبة أو المروءة، الوعي أو الإدراك الحسّي، باختصار: حساسيّتنا (responsiveness)، ستتخلى كلُّها عن جهودنا لجعل الحلم عملياً. إلاّ أن الفلسفة يجب ألاّ تفقد سياق أفكارها. في هذا العمل، لا يعني كثيراً، برأيي، الاستلحاقُ بالحدث المفترض (بناءً على بعض تأويلات أوستن، وتفسيرات فيتغنشتاين في أواخر حياته) بأن اللغة هي عموميّة (public)، ومتقاسَمة. ذلك يدفعنا إلى تجنُّب السعي بلطافة إلى تقديم مساعدةٍ ومثّلٍ كافيَين لجعلها عموميةً، وإلى الاهتمام بأن تكون متقاسَمةً ـ خطوة أولى باتجاه ما يمكن ان يكون، كما عند فيتغنشتاين وكما عند فرويد، التعرُّفُ عند أيّ لحظة أصبحت خاصة.

عندما أتعرَّف على شكل من أشكال اللغة أُصرّح به، أو عبرَه، بتعرُّفي على رغبتي في مواجهتك، أعلن عن رأيي، على المستوى ذاته الذي هو مستواكَ (my standing with you)[123] وأميِّزكَ، متوسّلاً بذلك جواباً طبيعياً من قِبَلك، وجواباً مباشراً، بشكل أجعل من نفسي به بالغَ الحساسيّة لِجهة عدم ترحيبك بي، وأنَّ الأمر يتعلّق بمستقبلنا، فإني أقصد اللحاق بأوستن عندما يعلن، بطموح، أحدَ أهدافه المنهجية: «فعلُ الكلام التام، في الوضع التام للكلام، هو في آخر الأمر الظاهرة **الوحيدة** التي نسعى **فعلاً** لإيضاحها»[124]. إنْ كان لابدَّ لي من أن أُكمل هنا، فإني أحاول أن أوضح نوع التحدِّي الذي تطرحه، من وجهة نظري، فكرةُ التلفُّظ الانفعالي، على فكرة الإنجاز كصورة لما هو الكلام (متذكّراً جهود أوستن «لإقصاء فعل التأثير

(123) العبارة مذكورة في النص بصيغتها الإنجليزية الأصلية، كإشارة ضمنية إلى تبدُّلها من لغة إلى أخرى (م).

(124) المصدر نفسه، ص 151.

بالقول كمثَلٍ عن التلفُّظ الإنشائي»)، وعلى فكرة الكلام (ربَّما سأجهد النفس لأشرح أنَّه يتضمن الكتابة، على الرغم من أن للكتابة شروطاً شكلية خاصَّة بها) بوصفه مخصوصاً بالعمل (opérer) على مشاعر الآخرين وأفكارهم وأفعالهم، بموازاة مشروعه بكشف رغباتنا لآخرين ولأنفسنا. التشديد على الإنجاز يتوافق مع البرنامج الأوستني الآخرِ الكبيرِ للعمل الفلسفي، وعلى الخصوص برنامج الاعتذارات والتصنُّع أو تقليد الآخرين ـ كل الطرق التي بواسطتها يمكن للأفعال، مع اعتبار القول كطريقةٍ للفعل، أن تكون مع مراعاة بعض الأمور المحدِّدة، فشلاً ذريعاً تاماً، أي عجزها عن الدخول في العالم، كما تشتهي. ويمكن أن يشكِّل، على نحوٍ أكثر عموميةً، نظريتَه في المعرفة، طالما إنه يعتبر «إنِّي أعرفُ» بموازاة «إنِّي أعِدُ»، من حيث إنَّه يتضمَّن مسؤولية مماثلة (مسؤولية إخضاعك لامتحانٍ مستقبلي)، وكموضوع لعدد هائل ومماثل من النتائج الفاشلة (ليس فقط احتمال «الخطأ»).

هذا هو الميدان الذي يدفع أوستن في مقالته المعنوَنة «ذريعة للاعتذارات» (A Plea for Excuses)، إلى إجلاء دَينٍ تجاه أرسطو، الذي أظن أنَّه يحيلُنا بالضبط إلى جواب أرسطو في كتابه **الأخلاق إلى نيقوماخوس** (IIV، II) على سقراط الذي يعترض، في محاورة **بروتاغوراس** لأفلاطون، بأن من يحكم يمكنه أن يقف ضد ما يحكم أو يعرف بأنه الأفضل. أتذكَّر محاضرةً ألقاها أوستن في هارفرد، في ربيع 1956، عن فلسفة أرسطو الأخلاقية: عند مناقشته مقطعاً حول الأكراسيا[125] (akrasia)، أي ضعف الإرادة، كان ينسب واقع أننا لا نعمل ما نعرف أنَّه صحيح، إلى صنفين من الأحداث الطارئة:

---

(125) انظر مثلاً: Aristote, *Rhétorique*, I, XII, 12.

(حاشية للمترجم الفرنسي).

الإفراط، الذي يشدِّد أرسطو عليه، وعدمِ الكفاءة (الذي يحتل موقع خيار في العرض المنهجي الذي يقدمه أوستن عن الاعتذارات).

لا يمكنني القول بأن هذه الصفحات هي من طبيعةٍ بوسعها تقديم إسهام في فلسفة اللغة ـ هذا إذا كان نص أوستن لايزال أحدَها. إذا وضعنا مسائل النوعيَّة جانباً، فثمة، مع ذلك، بين نصِّه ونصّي فرقٌ بديهي: يعالج نصّي ما يعالجه نصُّه أحياناً بمظهره الأدبي، أي كمصدرٍ لتلفُّظ انفعالي، كما تتطلَّب أن تعالَج النصوصُ التي لها أغراض أخلاقية على قرَّائها. لقد شدَّدتُ على أنَّ الدعوة يمكن أن تُرفض؛ وأن أسباب الرفض لن تكون أقلَّ أخلاقيةً منها كعقليَّة.

إني أُثني هنا، بكل تأكيد، على نوع من نظرية العبارة. لقد أظهر كريسبين رايت (Crispin Wright) في محاضراته التي ألقاها في هارفرد بعنوان: «محاضرات وايتهد» (Whitehead Lectures) منذ بضع سنوات، إذا فهمتُه جيِّداً، اهتماماً معيَّناً بما كان يدعوه بنظرية لغة مبنيَّة على العبارة، إلاَّ أنَّه صاغ شكوكاً جدِّية حول احتمال إمكان العبارة أن تؤسس أو أن تدعم نظرية للُّغة، ملاحظاً في هذه المناسبة أن الكائنات الإنسانية لديها القليل القليل من العبارات الطبيعية. ولكن ملاحظته تبدو لي أنها تسيء قَدْرَ ما يحصل حينما تدخل كائنات من نوع معيَّن في امتلاك اللغة وتصبح إنسانية. بحسب فيتغنشتاين في آخر مرحلةٍ من حياته، وبحسب فرويد، كما أفهمهما، فقد أصبحا عند ذاك (هكذا كان أمرهما دوماً) من ضحايا العبارة ـ التي يمكن قراءتها في كل فعل من أفعالهما وفي كل حركة من الحركات التي يقومان بها؛ كل كلمة من كلماتهما وكل فعل من أفعالهما هو عرضة لخيانة معناها. في خلفية أفكار فرويد، كما لدى فيتغنشتاين، يوجد شوبنهاور (Arthur Schopenhauer) الذي تصف رؤيتُه لما يسميّه الإرادة والتمثُّل، البنيةَ الجسديَّةَ الإنسانية بكونها «ملأى بالعبارة» وتمثُّل الشخصيةَ «كإرادتنا مع ألمها الثابت»، كما لو كنَّا آلات للتعبير

لا تتوقف تقريباً على الإطلاق (أو، إنْ حُقَّ لنا القول، نادراً ما تكون مخفَّفةً لنشاطها، وأكثر ممَّا هي افتراضياً).

لقد كان طموحي أن أقترح عنصرَ تصوُّرٍ للعبارة، شكلاً من الاعتراف بأن اللغة هي أينما كان، كاشفةٌ عن الرغبة؛ وأنا جاهز أن أذهب أبعد أيضاً مما أنا مهيأٌ ربَّما للاعتراف به، كي أعتبرَ صرخةَ ألم، أو صمتاً متواصلاً، بمثابة نداء للمساعدة «سابقٍ للفعل اللغوي» (préverbal)؛ ودمعةً كأثر لغضب، ربَّما ضد الذات؛ ونحيباً كتذكيرٍ بعزاء. كل هذا هو، مع ذلك، في خدمة ما أتوقّعُه من الفلسفة الأخلاقية، أي إنها معرفة منهجية للكلام بوصفه مواجهةً ـ ليس فقط، عندما يكون مُعطى على شاكلة أسباب أخلاقية، بل ربَّما خصوصاً عندما يكون كذلك، وحتى عندما يصدر عن تعاونٍ صادق، كما هو الأمر في حال المحاورة العقلية التي قام بدراستها بول غرايس[126] (Paul Grice) ـ ومواجهةً تستطيع كلُّ حالة من حالاتها أن تجعل الدم يسيل، إن لم تكن تقوم بذلك فعلاً. فكرتي عن التلفُّظ الانفعالي هي إذاً، في حاصل الكلام، همُّ الإنجاز. عندما أعبِّر عن هذا الهمّ في إطار الانفعال، فهذا يوحي ربَّما بأنني أشيد بأخلاق ضدِّية، كما نأخذ ذلك على عدد من الفلاسفة الذين هم محطَ إعجابي: أعني إمرسون[127] (Ralph Waldo Emerson) ونيتشه. من جهتي سوف أتحدَّث بالأحرى عن رفضٍ للمذهب الأخلاقي (le moralisme).

يجب أداء تحيَّة إلى كَنْت لأنَّه شدَّد على من يقوم بالحكم (le

(126) Paul Grice, *Studies in the Way of Words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991).

(127) رالف والدو إمرسون (1803 - 1882)؛ كاتب وشاعر وفيلسوف أميركي (م).

(juge أكثر ممَّا شدَّد على [حاصل الحكم] أو المحكوم عليه le) (jugé: القانون الأخلاقي ينطبق في أول الأمر عليَّ (في بادئ الأمر على كل واحد منا). وتحيَّة إلى رولز لأنَّه صاغ أسسَ الحقِّ في الاختلاف، وأسسَ احترام الاختلاف، واحترام المسؤولية تجاهها (أي تجاه قيمة الحرِّية)، بل أيضاً الأسباب التي من أجلها لا تكون للاختلاف صلةٌ وثيقة أخلاقية (قيمة المساواة). وتحيَّة إلى مِل لأنَّه عبَّر عن رُعبه بمواجهة غياب اختلافٍ مفروضٍ من استبداد الامتثالية[128]. يمكن أن نرى في أطروحاتهم مواقف انتقادية للمذهب الأخلاقي، وأحكاماً لا تبرِّر ضرورةً عاجلةً حقيقية شخصية أو اجتماعية، ولا مبادئَ العدالة. ولكن هذه المواقف الدفاعية تصل ربَّما متأخرة جداً إلى تقاطع الطرق الأخلاقي الخاص بنا، أي قبل أن تقوم مجتمعاتنا باستدخال الرؤية الأخلاقية لمفكِّرينا بشكل موسَّع. نحتاج جميعاً إلى وسائل وإلى ترخيص، إلى رفض الشجب الأخلاقي الظالم والاهتمام الأخلاقي المشبوه. هنا بالذات يكمن فضلُ المذهب الانفعالي[129] العاطفي لأنَّه يحوِّل التشبُّثَ الصارم بالأخلاق[130] إلى موقفٍ سخيف كثير الحركة قليل الفائدة بانتشاره كمواقف استهجانٍ شخصية ولزجر الطاغية بعنف. فإنَّه في غاية الضعف ويصل متأخراً جداً، حتى لو كان ينبغي هنا أيضاً أن نأخذ بالاعتبار اهتمام آباء الوضعانية المنطقية (le positivisme logique) الحديثة ببنية العالم، وإعادة بناء العالم كصورة عن إعادة بناء المجتمع.

---

(128) Le conformisme؛ أي التمسُّك الصارم بالقواعد المعتمَدة أو الشائعة، وبالتقاليد (م).

(129) émotivisme؛ عبارة منحوتة من émotivité التي تعني مذهب الانفعالية، والتأثريَّة (م).

(130) moraleux؛ وهذه الصيغة النعتيَّة منحوتة، على ما يبدو، من لفظة moralisme أي المذهب الأخلاقي، أو ربما الأخلاقوية؛ وتحمل معنىً تحقيرياً (م).

لا يكون الناس في الحياة اليوميّة ميّالين جداً إلى إطلاق أحكام أخلاقية بقِحةٍ بحيث إنَّ عبارة آيير «أمرٌ سيّء سرقةُ المال» (أو عبارة «يجب الوفاء بوعودنا»، التي هي صيغة أخرى من الصيغ التي أفضّلها منذ تلك السنوات) تكون ربّما عبارة عن مجاز (allégorie). هذا يجعلني أفكّر في حالة لاكان[131] الذهنيَّة (كما أتصوَّرها، بالطبع) عندما يقارن حياة المحلّل [النفساني] المروِّعة بحياة مزبلة عمومية مصنوعة لاستقبال أكوام من التلفُّظات ذات قيمة مشكوك بها من المحلِّل كما بموضوعها. أتصوَّر، فضلاً عن ذلك، أنّ تلك هي رؤيته لأغلبية الأشياء التي يقولها أغلبية الناس في أغلب الأوقات. إننا نتعرَّف هنا فعلاً على وجهة نظر فلاسفة عديدين يحلمون بلا شك بأن يستبدلوا (أو على الأقل بأن يحدِّدوا بالضبط) لغةً لا يُقال بها ما يُقال كل يوم. إذا كان لابدَّ من أن أختصر تصوُّري لدور اللغة العادية بالنسبة إلى حتميّة العبارة، يكون بإمكاني القول بأنها بحاجة أقل إلى أن تُبيد أعشابها الضارَّة بقدر ما هي بحاجةٍ إلى زرع. من غير ذلك، نكون محتجزين ضمن واجبِ جعلِ رغباتنا، بدءاً بأفعالنا، معقولةً (لنا)، ومربَكةً بطلبنا وبحقّنا بأنَ نرى أنفسنا معقولين في هذه الرغبات وهذه الأفعال، وفي أن ندَّعي سكن حقل العقل، الذي نتقاسمه.

وإذ إنه ليس ممكناً بالنسبة إلي هنا، ولربّما مطلقاً، أن أعرضَ جغرافيا أكثرَ اكتمالاً للمسارات التي يمكن للمبادلات الانفعالية التي «لا نهاية لها» اتّباعُها من أجل أن تلبّي شروط التلفُّظ القائم على التأثير بالقول، وإذ إن مقصدي، كما أتصوَّره، هو أن أؤدي تحيَّة

---

(131) J. Lacan, *Le Séminaire 3: Les Psychoses*, éd. J.-A. Miller (Paris: Seuil, 1981), chap. 3.

(حاشية للمترجم الفرنسي).

تقدير لعمل أوستن، سأذكر مصدراً أخّاذاً لهذه المبادلات التي تكون المشاركة فيها ممتعة، كما أتخيَّل. أرجع إلى الإعلان عن واحدة من محاضراته في أكسفورد التي نالت شهرتَها على الفور، تلك المحاضرة عن أسس المعرفة التجريبيَّة، على النحو الآتي تقريباً: «*Sense and Sensibilia*»[132]. المصدر الذي أفكِّر به هو رواية *Emma* (**إيمّا**)، للإنجليزية جين أوستن[133] (Jane Austen)، التي أُقدِّم ملخصاً لها مقتبَساً أساساً من الصفحات الأخيرة للمجلّد الأوَّل، الفصل 15. لديّ شعور بأنَّه يعزِّز بوضوح كافٍ حقلَ شروطي التي تخص التأثير بالفعل ـ **2 أ** (التصريح بموقعها)، **2 ب** (التميُّز والشهرة)، **5 أ** (المعاناة من الانفعال)، **5 ب** (طلبُ جواب)، **6** (هنا والآن)، **و7** (إظهار أن كل واحدة منها هي عرضة للجدال حولها) ـ ويبيِّن السبعة، وربَّما الأفعال التسعة النحويَّة الأولى القائمة على التأثير بالفعل من مَثَلَيّ (ز) و(ح)[134]. المقطع يتضمن أيضاً بالطبع حصتَه من الأفعال المتضمنة في القول المثالية (paradigmatiques):

– آنستي وودهاوس (Woodhouse) الفاتنة [أكملَ السيِّد ألتون (Mr. Elton) حديثَه، بعدما وجد نفسه بمواجهة السيِّدة في عربة]،

(132) J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, reconstructed from the manuscript notes by G. J. Warnock (Oxford: Clarendon Press, 1962).

بالفرنسية: John Langshaw Austin, *Le Langage de la perception*, texte établi d'après les notes manuscrites de l'auteur par G.-J. [Geoffrey James] Warnock; trad. par Paul Gochet, collection U2; 141 (Paris: A. Colin, 1971).

(حاشية للمترجم الفرنسي). قد تكون الترجمة الحرفية لهذا العنوان: الإحساس والمحسوس (أو المحسوسات) إذ إن كلمة sensibilia، المنحوتة من sense، غير موجودة في معاجم اللغة المعروفة (م).

(133) جين أوستن (1775 - 1817)، روائية إنجليزية كتبتْ روايتَها إيمّا (*Emma*) عام 1816؛ وهي أقل حيويةً من رواياتها السابقة (م).

(134) انظر هذين البندين ولائحتهما سابقاً ص 345 ـ 346 من هذا الكتاب.

اسمحي لي بأن أفسّر هذا الصمت المهم. إنّه إقرار بأنكِ فهمتِني منذ أمد بعيد.

ـ كلاَّ، سيّدي، صرخَتْ إيمّا، هذا لا يقرُّ بأيّ شيء كهذا! على العكس ممّا يمكن أن يبدو أني فهمتُكَ منذ أمد طويل، فإني حتى هذه اللحظة مخطئة كلية إزاء نواياكَ [...] هل ينبغي أن أفهم بأنكَ لم تسعَ قط لنيل إعجاب الآنسة سميث (Smith)؟ بأنكَ لم تفكّر فيها مطلقاً؟

ـ مطلقاً، سيّدتي، قال صارخاً، مُهاناً بدوره. (...) لقد كنتِ الغايةَ الوحيدة من زياراتي إلى هارتفيلد (Hartfield)، والتشجيعات التي نلتُها...

ـ تشجيعات! أنا، أُعطيكَ تشجيعات! سيِّدي، تكون قد تجاوزتَ كل حدّ إنْ ظننتَ ذلك. إني لم أرَ فيكَ مطلقاً إلاَّ المعجَب بصديقتي. تحت أيِّ ظرف آخر، ما كان يمكنكَ أن تكون بالنسبة إلي أكثر من معرفة مشتركة. أنا مستاءة جداً من ذلك، ولكن من الأفضل أن يتوقف الخطأ هنا. (...) الحزن لا يشعر به سوى إنسان واحد، ولي كل الأمل بأنه لن يطول. ليس لديّ أيّ فكرة للزواج في الوقت الراهن.

لقد كان فعلاً في حالة غضب كبرى لم يَزد فيها أيّ كلمة؛ كانت حاسمة إلى أقصى حدّ كي تتساهل في طيفٍ من توسُّل؛ وفي هذه الحالة من الاستياء المتعاظم، ومن الإذلال المتبادل العميق، كان عليهما أن يكملا معاً بضع دقائق [حتى وصول العربة إلى آخر وجهتها]. لو لم يحصل غيظ كذاك، لكانا منزعجَين بفظاعة. إلاّ أن انفعالاتهما الصريحة لم تترك أقلَّ مكانٍ للتعرُّجات الصغرى للإرباك[135].

(135) J. Austen, *Emma*, traduction J. Salesse - Lavergne (Paris: Christian Bourgois, 1982), vol. 1, chap. XV, pp. 174 - 176,

(الترجمة هنا معدّلة). (حاشية للمترجم الفرنسي)

بعدما تمَّ التفاهمُ، وفي وقت لاحق، بين إيمَّا وودهاوس (Emma Woodhouse) والسيِّد نايتلي (Mr. Knightley)، سألتْه عن موقفه الذي كانت بحاجة إليه فور استلام رسالة من صديق مشترك أساسي تروي التعرُّجات الغرامية الكبرى لحبيبين آخرين. عندما انتهى من قراءته لها، اندفع نايتلي في أحد تصريحاته الوعظية المهذِّبة للأخلاق (moralisatrices) أحياناً (في الفصل 13 من المجلَّد III)[136]، يعترف بنفسه، على نبرة النقد الذاتي، بأنه لجأ غالباً إلى «وعظ» إيمَّا، ولكنه وعظٌ من نوع جيِّد نموذجياً، التي تؤدي التحية لما تدعوه جين أوستن، «بالمجتمع العقلاني» (الذي هو اليوم، كما في الأمس، مهدَّد دائماً بالزوال): «كم من الأسرار، كم من الحيَل! كم وجد الحكم نفسَه فاسداً من ذلك! إيما، حبيبتي، ألا يفيد كلُّ شيء بأن يبرهن دوماً أكثر، جمالَ الحقيقة والإخلاصِ في علاقتنا ببعضنا؟»[137] (الكتاب III، الفصل 15). يطيب لِـ ج. ل. أوستن أن يعلن تحذيراً من النوع نفسه في كتابه: **عندما نقولُ يعني أننا نفعل** فيقول: «الدقةُ والأخلاقية هما كلتاهما من جهة ذاك الذي يقول ببساطة تامة: **كلمتُنا هي التزامنا**»[138]. هذا ليس كل ما ينبغي أن يُقال عن واقع القول. ولكن، كما كان أوستن يجد دائماً طرقاً جديدة كي يقول، فلا شيء يكون أبداً كلَّ ما ينبغي قوله[139].

(136) Ibid., vol. 2, chap. XLIX, p. 250.

(137) Ibid., vol. 2, chap. LI, p. 270.

(الترجمة هنا معدَّلة)

(138) Austin, *Quand dire, c'est faire: How to Do Things with Words*, p. 44.

(139) ترجم النص من الإنجليزية إلى الفرنسية بيار إيمانويل دوزا (Pierre-Emmanuel Dauzat).

مؤلفات مذكورة، وشكر

Aristote, *Les Catégories*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 1947.

Austin, J. L. *How to do Things with Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.

________. *Quand dire, c'est faire*. Introduction, traduction et commentaire par Gilles Lane. Paris: Seuil, 1970. (L'ordre philosophique)

________. «A Plea for Excuses.» dans: J. O. Urmson et G. J. Warnock (eds.). *Philosophical Papers*. 3[ème] éd. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Ayer, Alfred J. *Language, Truth, and Logic*. London: V. Gollancz, ltd., 1936.

_______. *Langage, vérité et logique*. Trad. et introd. par Joseph Ohana. Paris: Flammarion, Cop., 1956. (Bibliothèque de philosophie scientifique)

Cavell, Stanley. *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. (Jerusalem-Harvard Lectures)

Derrida, Jacques. «Signature, événement, contexte.» dans: Jacques Derrida, *Limited Inc*. Présentation et trad. par Elisabeth Weber. Paris: Galilée, 1990. (La Philosophie en effet)

نصوص موصى بها، ولكن لم تذكر:

Cohen, Ted, «Illocutions and Perlocutions.» *Foundations of Language*: vol. 9, 1973.

Gould, Timothy, «The Unhappy Performative.» Paper presented at: *Performativity and performance* (Conference). Edited with an introduction by Andrew Parker and Eve Kosofsky Sedgwick. New York: Routledge, 1995. (Essays from the English Institute)

أودُّ أن أشكر تيد كوهين (Ted Cohen) ونورتُن باتكِن (Norton Batkin) اللذين أطلعاني على ملاحظاتهما حول صيغ سابقة لهذا البحث (الناشر).

المؤلِّفــون

جول فويمان (1920 ـ 2001): مؤلف البحث حول مقولة **الجوهر**. أستاذ شرف في الكوليج دو فرانس (كرسي فلسفة المعرفة) من سنة 1962 لغاية وفاته. [خلفَ الفيلسوف موريس ميرلو بونتي في هذا الموقع. تلميذ غاستون باشلار. صديق ميشال سير وميشال فوكو. اهتمّ أيضاً بالجماليات، ومسألة الموت. . كان يعتقد بأن كل تجديد في الرياضيات أثَر في الفلسفة، مثل الأعداد الصمّاء في الأفلاطونية، والهندسة الجبرية في الديكارتية، والحساب اللامتناهي في نسق لايبنتز] (م).

من مؤلفاته:

Physique et métaphysique kantiennes. Paris: P.U.F., 1955, 1987;

Mathématique et métaphysique chez Descartes. Paris: P.U.F., 1960;

Nécessité ou contingence. L'Aporie de Diodore et les systèmes philosophiques. Paris: Minuit, 1984, 1997;

L'intuitionnisme Kantien. Paris: Vrin, 1994.

جاك بوفيريس: مؤلف البحث حول مقولة **الكمّية**. من مواليد 1940 (فرنسي). خرّيج معهد المعلمين العالي. أستاذ في الكوليج دو فرانس (كرسي فلسفة اللغة والمعرفة)، متخصص في فلسفة فيتغنشتاين. [مقرَب من فويّمان وغرانجي] (م).

من مؤلفاته:

La parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique. Paris: Minuit, 1971;

Le mythe de l'intériorité: Expérience, signification et language privé chez Wittgenstein. Paris: Minuit, 1976;

Le philosophe chez les autophages. Paris: Minuit, 1984;

Rationalité et cynisme. Paris: Minuit, 1984;

L'homme probable: Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire. Combas: Editions de l'éclat, 1993;

Langage, perception et réalité, tome 1: *La perception et le jugement*. Nîmes: Editions Jacqueline Chambon, 1995;

Dire et ne rien dire. L'illogisme, l'impossibilité et le non-sens. Nîmes: Editions Jacqueline Chambon, 1997;

Le philosophe et le réel. Entrentiens avec Jean- Jacques Rosat. Paris: Hachette, Littératures, 1998.

إيان هاكينغ: مؤلف البحث حول مقولة **الكيفية**. من مواليد 1936 في فانكوفر (كندا). أستاذ في الكوليج دو فرانس (كرسي الفلسفة وتاريخ المفاهيم العلمية)، وأستاذ في قسم الفلسفة في جامعة تورونتو (كندا). له أبحاث عن ميشال فوكو.

من مؤلفاته:

The Taming of Chance. Cambridge, MA: Cambridge University Press 1990;

Rewriting the soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995;

Mad Travelers: Reflections of the Reality of the Transient Mental Illnesses. Virginia: University Press of Virginia, 1998;

The Social Construction of What? Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999;

Concevoir et expérimenter. Paris: Bourgois, 1989;

L'âme ré-écrite. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond. Synthélabo, 1988.

Le Plus pur nominalisme, L'énigme Goodman. Combas: Ed. de L'éclat, 1993.

فانسان ديكومب: مؤلف البحث حول مقولة **الإضافة**. من مواليد 1943 (فرنسي)، مدير الدراسات في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية. [يهتم بفلسفة اللغة والفكر] (م).

من مؤلفاته:

Le même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978). Paris: Minuit 1979;

Grammaire d'objets en tous genres. Paris: Minuit, 1983;

Proust: Philosophie du roman. Paris: Minuit, 1987;

Philosophie par gros temps. Paris: Miniut, 1989;

La denrée mentale. Paris: Minuit, 1995;

Les institutions du sens. Paris: Minuit, 1996.

جيل غاستون غرانجي: مؤلف البحث حول مقولة **المكان**. من مواليد 1920 (فرنسي). خريج معهد المعلمين العالي (باريس). مهتم بفلسفة المنطق والرياضيّات، وبالعلوم الإنسانية والاجتماعية. أستاذ شرف في الكوليج دو فرانس (كرسي الإبستيمولوجيا المقارنة).

من مؤلفاته:

Pour la connaissance philosophique. Paris: Odile Jacob, 1988;

La vérification. Paris: Odile Jacob, 1988;

La science et les sciences. Paris: P.U.F., 1993;

Formes, opération, objets. Paris: Vrin, 1994;

Le probable, le possible et le virtuel. Paris: Odile Jacob, 1995;

L'irrationnel. Paris: Odile Jacob, 1998;

La pensée de l'espace. Paris: Odile Jacob, 1999;

Sciences et réalité. Paris: Odile Jacob, 2001.

جون ر. سيرل: مؤلف البحث حول مقولة **الزمان**. أميركي، من مواليد سنة 1932. أستاذ فلسفة الفكر واللغة في جامعة بركلي (كاليفورنيا، الولايات المتحدة). [يهتم بمسألة الوعي والقصد] (م).

من مؤلفاته:

Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1979;

Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983;

Foundations of Illocutionary Logic (avec Daniel Vanderveken). Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985.

بحوث مترجَمة إلى الفرنسية:

L'intentionnalité. Paris: Minuit, 1985;

Du cerveau au savoir: Conférences Reith 1984 de la BBC. Paris: Hermann, 1985;

Sens et expression: Etude de théories des actes du langage. Paris: Minuit, 1983;

Pour réitérer les différences: Réponses à Derrida. Combas: Ed. de l'éclat, 1991.

Déconstruction: Le langage dans tous ses états. Combas: Ed. de l'éclat, 1991.

La redécouverte de l'esprit. Paris: Gallimard, 1995;

Les actes de langage. Paris: Hermann, 1998;

La construction de la réalité sociale. Paris: Gallimard, 1999;

Les mystères de la conscience. Paris: Odile Jacob, 1999.

جوسلان بنوا: مؤلّف البحث حول مقولة **الوضع**. وُلد في باريس عام 1968 (فرنسي). خرِّيج معهد المعلمين العالي (ENS) (أولم (Ulm))، دكتور في الفلسفة. أستاذ محاضر في جامعة باريس الأولى، ملتحق حالياً بمؤسسة أرشيف ـ هوسرل (Archives-Husserl)

في باريس (المركز الوطني للبحوث العلمية (ENS - CNRS)). اختصاصي في الفنومينولوجيا (الظواهرية)، ويهتم بالعلاقة بين الفنومينولوجيا والفلسفة التحليلية وبإمكانية إعادة بناء أنطولوجية من تقاطعهما، بعد المنعطف اللساني.

من مؤلفاته:

Autour de Husserl: L'ego et la raison. Paris: Vrin, 1994;

Kant et les limites de la synthèse: Le sujet sensible. Paris: P.U.F., 1996;

Phénoménologie, sémantique, ontologie: Husserl et la tradition logique autrichienne. Paris: P.U.F., 1997;

L'a priori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick. Paris: Vrin, 1999.

وبالتعاون مع فابيو مارليني:

Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité. Paris: Vrin, 1998.

سلفاتوري فيكا: مؤلف البحث حول مقولة **الملك**. من مواليد 1943 (إيطالي). أستاذ الفلسفة السياسية في جامعة فلورنسا (إيطاليا) وفي كلية العلوم السياسية في جامعة بافيا (إيطاليا). رئيس مؤسسة فيلترينيللي (Feltrinelli) في ميلانو.

من مؤلفاته:

Fondazione e modalità in Kant. Milan: il Saggiatore, 1969;

Marx e la critica dell'economia politica. Milan: il Saggiatore, 1973;

Saggio sul programma scientifico di Marx. Milan: il Saggiatore, 1977;

La società giusta. Milan: il Saggiatore, 1982;

Etica e politica. Milan: Garzani, 1989 (éd. Fr. *Ethique et politique*, Paris: P.U.F., 1999;

Questioni di vita e conversazioni filosofiche. Milan: Rizzoli, 1991;

Dell'incertezza. Milan: Feltrinelli, 1997;

Della lealtà civile. Milan: Feltrinelli, 1998.

دونالد دايفدسون (1917 ـ 2003): مؤلف البحث حول مقولة **الفعل**. فيلسوف أميركي. ينتمي إلى تيَّار الفلسفة التحليلية التي تبحث في مسائل من نواحي اللغة يكون السؤال فيها مركوزاً حول الدلالة. كان أستاذ فلسفة اللغة والفكر والفلسفة العملية في جامعة بركلي (كاليفورنيا). [له دراسات عن أرسطو وكَنْت وفيتغنشتاين].

من مؤلفاته:

Paradoxe de l'irrationalité 1982 - Combas: Ed. de l'éclat, 1991;

Actions et événements, 1984 - Paris: P.U.F. 1993;

Enquêtes sur la vérité et l'interprétation. Nîmes: Ed. J. Chambon, 1993.

ستانلي كافيل: مؤلف البحث حول مقولة **الانفعال**. أميركي. مولود عام 1926. أستاذ الجماليات ونظرية القيمة العامة، في جامعة هارفرد (عام 1997)؛ نائب رئيس، ومن ثمَّ رئيس الجمعيَّة الفلسفية الأميركية (القسم الشرقي) 1996 ـ 1997؛ أكاديمي ملحق بمعهد بوسطن للتحليل النفسي، عام 1989. [مهتم أيضاً بالأدب والسينما. كتب كثيراً عن هايدغر وأوستن وفيتغنشتاين. ويكتب عن تجربته الخاصة في دراسته للفلسفة].

من مؤلفاته:

In the Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism. Chicago, IL: Chicago University Press, 1988;

This New Yet Unapprochable America: Lectures After Emerson After Wittgenstein. Albuquerque, NM: Living Bactch Press, 1989;

Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of

Emersonian Perfectionism. Chicago, IL: Chicago University Press, 1990;

A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises. Harvard: Harvard University Press, 1994;

Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida. Oxford: Basil Blackwell, 1995;

Contesting Tears: The Melodrama of the Unknown Woman. Chicago, IL: Chicago University Press, 1996;

The Cavell Reader, ed. Stephen Mulhall. Oxford: Basil Blackwell, 1996.

بحوث مترجَمة إلى الفرنسية:

Statuts d'Emerson. Combas: Ed. de l'éclat, 1992;

A la recherche du bonheur: Hollywood ou la comédie du remariage, Cahiers du Cinéma, 1993;

Une nouvelle Amérique encore inapprochable: De Wittgenstein à Emerson. Combas: Ed. de l'éclat 1993;

Le déni du savior: Dans six pièces de Shakespeare. Paris: Seuil, 1996;

Conditions nobles et ignobles: La construction du perfectionnisme moral emersonien. Paris: Seuil, 1999;

La voix et la raison. Paris: Seuil, 1996;

Projection du monde. Paris: Belin, 1999.



الثبت التعريفي

إدراج (subsomption): صيغة اسمية مشتقة من فعل subsumer الذي دخل في التداول في اللغة الفرنسية بدءاً من العام 1877، ويعني: أدرجَ الأفرادَ في صنف أعمّ، كإدراج بعض الأفراد في نوع، وبعض الأنواع في جنس، وظاهرة طبيعية في نطاق ناموس علميّ... ولفظة subsomption، غير موجودة حتى الآن في معاجم اللغة الفرنسية المتداولة، وحتى في بعض المعاجم المختصّة! وقد أكّدنا تعريبها، قياساً على الفعل الذي اشتُقت منه، بلفظة إدراج الموجودة في العربية إنّما ليس بالمعنى التقني الوارد أعلاه.

إسنادي (prédicamental): وهذا نعت لفظة prédicament، العبارة اللاتينية التي ترادِف (تترجِم) قاطيغوريا اليونانية، ويعني ما يخصّ المقولات من جهةِ ما هي صفات الوجود العامة، أي إنه مرادِف تام للفظة «مَقُوليّ» (catégorial). والمؤلّف فانسان ديكومب (صاحب البحث حول مقولة الإضافة) يستعملها بهذا المعنى المترادف باستخدامه الحرف **أو** (ou) بينهما. إلاّ أن اختلاف اللفظ (بالفرنسية) بينهما، يوجب علينا صياغتين مختلفتين بالعربية أيضاً، بحيث يمكننا أن نقول «مقولاتية» (نسبةً إلى مقولات (prédicaments))، أو محموليّة (أو مُسنَديّة)، لأنَّ المحمول (أو

المسنَد) كان يترجَم (prédicat). وقد استبعدنا عبارة «حَمْليّ» لأنها غالباً ترجمة prédicatif، وليس prédicamental.

الألغوريتم أو الحساب الخوارزمي (algorithme): نسبةً إلى اسم العالِم الرياضي والفلكي محمود الخوارزمي الذي عاش في بغداد في القرن الثالث هجري/ التاسع م. والذي عُرف عند أوروبيّي القرون الوسطى باسم algorithmi، وبعد ذلك alkharezmi، والذي وضع باللغة العربية، بطلبٍ من الخليفة العبّاسي المأمون، كتاباً بعنوان **«الجبر والمقابَلة»**، أقدم كتاب عربي يحمل، في عنوانه ومضمونه، اسم هذا العلم الذي سيتخذ من بعده اسمه العربي: **علم الجبر** (algebra) في كل لغات العالم، كأحد أنواع علم الحساب. يجب تمييز هذه العبارة alghorithme عن عبارة logarithme التي هي من جذر يونانيٍّ صرف، (أو جذرين مندمجَين في كلمة واحدة، هما: logos وarithmos) ولها معنى آخر لطريقة أخرى في علم الحساب.

أنطولوجيا (ontologie): الأنطولوجيا مفهوم متعدد الدلالات والاستعمالات خاصة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وتشير المعاجم المتخصصة أن هذا المفهوم يطلق في الأغلب على مذهب أو نظرية الوجود. إذ إن كلمة أنطولوجيا هي حديثة مقارنةً بالاختصاص الذي تشير إليه. إن اليونانيين هم الذين أبدعوا مسألة الوجود، ولكنهم لم يسموا أنطولوجيا ذلك الاختصاص الذي يؤسس له المفهوم. وقد أشار إليه أرسطو بكلمة «العلم الذي نبحث عنه «أي نظرية الوجود بوصفه وجوداً». ولم يتم التفكير في إعطاء اسم أنطولوجيا إلى علم الوجود بوصفه وجوداً إلا عندما تطلَّب الأمر تحديد مكانة هذا العلم مقارنةً بالعلوم الفلسفية التي لم تكن تدرس الوجود بشكل عام، بل وجود العالم، ووجود النفس، ووجود الله، وهي اختصاصات كانت تسمى الكوسمولوجيا العقلية، وعلم النفس

العقلاني، واللاهوت العقلاني. ويقول مراد وهبة في معجمه أن اللفظ ظهر لأول مرة في كتاب لفيلسوف ديكارتي يدعى جوانس كلوبرجيوس (1622- 1665) (..) يقول: كما إن ثيوصوفيا أو ثيولوجيا علم عن الله، فكذلك يمكن بالمماثلة أن نطلق على العلم الذي لا يتناول هذا الوجود أو ذاك وإنما يتناول الوجود على الإطلاق أنطوصوفيا أو أنطولوجيا (..) ويطلق كَنْت لفظ أنطولوجيا على إمكان معرفة الأشياء معرفة قبْلية. (..) في الفلسفة المعاصرة موضوع الأنطولوجيا هو علم الأشياء بالذات، أو بعبارة أخرى علم الموجود من حيث هو موجود» [**المعجم الفلسفي**/ مراد وهبة، دار قباء].

وبالنظر إلى اعتبارات عديدة من بينها ما أتينا على ذكره، فإن الاصطلاحات العربية سواء كانت تراثية (مثل علم الأيس، أو الأيسيّات) أو معاصرة، يصعب أن تحيلنا إلى مختلف الدلالات التي يحملها لفظ الأنطولوجيا في استخداماته الفلسفية الشائعة والغنية والمتعددة.

تحديدات (déterminations): في المنطق، التحديد (détermination) هو إضافة relation بين عنصرَي معرفةٍ بحيث، انطلاقاً من معرفة الأول، من المحتمل تحديد الثاني. مثلاً، تحديد تصرُّفٍ إنسانيٍ بالوسط الذي يعيش فيه هذا الإنسان؛ أو تحديد ظاهرة طبيعية بواسطة معرفة القانون العلمي الذي تخضع له... détermination وdéfinition هما مترادفتان من حيث أصل اللفظتين، وتُعرَّبان في الأغلب بعبارة «تحديد» (الجمع تحديدات)؛ إلاّ أنَّ définition هي تحديد بمعنى «تعريف» يقوم، بحسب أرسطو، بِرَدّ المعرَّف به إلى جنسه الأقرب وفرقِه النوعي.

تقابُليّة (isomorphie): أي علاقة بين لغتينٍ لهما ذات البنى، وبين نظامين دلاليَّن مماثِلين. وفي الرياضيات تدلُّ اللفظة على مقابلة بين عنصر واحد من مجموعة وعنصرٍ واحد معيَّن من مجموعة أخرى. وينبغي عدم الخلط بين هذه اللفظة، وهي حديثة المعاني (إذ وُضعت في التداوُل منذ العام 1960)، والصفة isomorphique (العام 1846)، ولفظة isomorphisme التي تدل على تشابُه أو تماثُل في الشكل بين أجسام كيميائية؛ والأشكال النفسية، والأشكال الفيزيولوجية الخاصة بالدماغ، والأشكال المادّية، كما يعتقد أصحاب نظرية الشكل أو «الغِشْطَالْتْ» (Gestalttheorie).

جوهَرَ يُجَوْهِرُ (substantifier): هذا الفعل الرباعي منحوتٌ من الاسم «**جوهر**» (substance)؛ ويعني جعْل ما ليس بجوهرٍ جوهراً، أو اعتبار ما هو عرَض من الأعراض جوهراً. وهو غير موجود، بهذه الصيغة، في معاجم اللغة الفرنسية المتداوَلة. إلاَّ أنَّ بعض معاجم المصطلحات الفلسفيَّة الفرنسية (**معجم بول فولكييه** الشهير) يذكر بدلاً من ذلك، ولكن بالمعنى ذاته، فعل substantialiser الذي لا يذكره، على سبيل المثال، أندريه لالاند في معجمه الأشهر، كما لا يذكر أيضاً مرادفَه المذكور أعلاه!

أمّا عبارتا la substantification ou la substantivation بمعنى **جوهرةُ (شيءٍ ما)**؛ المنحوتتان من substance، أي جوهر، فورَدتا في نص جوسلان بنوا حول مقولة الوضع، تباعاً وكمرادِفة الواحدة للأخرى، وتعنيان التحويل إلى جوهر ما ليس جوهراً، أو ما لم يكن قبل ذاك جوهراً. ولئن كانت substantivation قد دخلت قيد التداول في اللغة الفرنسية منذ العام 1967 بمعنى تحويل الصفة إلى موصوف، أي إلى اسم أو جوهر، فإن substantification، مرادفتَها المفترَضة، تبدو من نحت المؤلِّف بنوا، وهي تالياً غير متداولة في اللغة الفرنسية. وهذه العبارة، كما توأمُها أعلاه، لا وجود لهما، صيغةً

لغوية ومعنىً، في **معجم لالاند**! مع ذلك، فإنَّ مدلول هذه الصيغة (التي لم يستعملها أرسطو) لا يخلو من النقد السلبي من حيث إنها تجاوُز لنظرية أرسطو في الجوهر والمقولات من جهة، ومحاولة تمويه الصعوبات التي تعترض هذه النظرية من جهة أخرى. إذ إن الفلاسفة والشرّاح المعاصرون، ومنهم مؤلّفو هذا الكتاب، إذ استبعدوا مفهوم الجوهر الأرسطي ومفهومَ الجوهر عموماً، ابتعدوا عن استعمال نعته «جوهريّ» substantiel، تالياً وبالإجمال.

ولكن الصيغة الاسميّة «**تَجَوهُر**» substantialité، التي تعني صفة ما هو جوهر، بخاصة ما هو ثابت في الأشياء المتبدِّلة من غير أن يكون صفة لأيّ شيء آخر غيره، هي موجودةٌ، على سبيل المثال، في اللغة الفلسفية العربية القديمة: في أحد عناوين فصول كتاب **النجاة** (ص 165 ـ 169) لابن سينا: «فصلٌ في تَجَوْهُرِ الأجسام»، ولكن ليس في متن النص! تقول مؤلِّفة **معجم لغة ابن سينا الفلسفيَّة** الفرنسيَّة إميلي ماري غواشون، تلميذة لويس ماسينيون: إن معنى هذه العبارة (تجوهُر) «صعبٌ تحديده بدقّة»!

«Sens assez difficile à préciser.»

cf. Amélie - Marie Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ* (Avicenne), Paris, Desclée de Brouwer, 1938, p. 52.

حَمْليّ (catégorial) أو **(catégoriel)**: نعت لفظة catégorie اليونانية التي عُرِّبت بلفظة «**مَقُولة**» على يد المترجمين السريان القدماء، أي ما يقال على الموجود، بحسب أرسطو، وهي عنده معنى كلِّي يمكن أن يدخل محمولاً في قضية حَمْلية. ويمكن ترجمة catégorial (نعت) بلفظة **مَقُوليّ**، أي متعلِّق بالمقولات، أو حَمْليّ، أو كلِّيّ. وغالباً ما تُستعمَل اللفظة ونعتها، عند الفلاسفة، بالمعنى الأرسطي؛ وبعد ذلك أيضاً بالمعنى الكَنْتي أحياناً. والمقولة هي المعنى الأساسي عند أرسطو.

رياضيات واصفة (métamathématique): العلم الذي يكون موضوعه دراسة وبحث نظرية أسس الرياضيات، ومجالات التقدم التي تمس معرفة آليات الاستدلال الرياضي وهذا ما يجعل من الرياضيات الواصفة تخصصاً معرفياً مستقلاً. ونعني أحياناً بالرياضيات الواصفة ذلك المجال أو الميدان الذي يهتم بالمنطق الرياضي وبنظرية البرهان بشكل أساسي. ويعني هذا المفهوم أيضاً، الاختصاص المعرفي الرياضي الذي يمكنه في سياق لغة واصفة دقيقة ومضبوطة، أن يقدم لنا المعرفة العلمية الخاصة بهذه المواضيع الجديدة التي هي اللغات الرياضية والأنساق الأكسيوماتيكية المصورنة (formalisés).

وعليه فإن الرياضيات الواصفة هي مجموع الأبحاث المتعلقة بصورنة واستحداث صياغات لغوية رمزية خاصة بالاستدلالات الرياضية من منطلق أن البحث الواصف هو بحث حول البحوث العلمية في اختصاص معيَّن. من هنا يمكن الحديث، وبالتحديد انطلاقاً من اللغة الواصفة أو الفوقية أو لغة اللغة، عن رياضيات واصفة، وعلم نفس واصف، وعلم اجتماع واصف، وأخلاق واصفة... إلخ.

شيرالية (chiralité): صيغة اسمية مشتقة من صفة chiral المشتقَّة أصلاً من كلمة cherios (χέριος) اليونانية، وتعني اليد. وchiralité (التي يبدو أنها مقتبسة عن الإنجليزيَّة chirality) تعني الخاصيَّة لدى بعض الجزَيئات (molécules) في ألاَّ تكون متراكبة، أو قابلة للتراكُب (superposables) بشكل متطابق، الواحدة فوق الأخرى، طبقاً لصورتها في المرآة المسطَّحة؛ فاليد اليسرى، مثلاً، كيفما قُلِبت، لا تصبح صورتها في المرآة صورةَ يدٍ يمنى. اليد اليسرى إذاً هي chirale، واليد اليمنى أيضاً بالتأكيد. مثال ذلك الحروف اللاتينية الآتية في المرآة: C, R, P, F, B؛ بينما الحروف

اللاتينية الآتية في المرآة: T, M, O, H, A هي **لاشيرالي** (non chirales) أي أنها تحتفظ بصورتها ذاتها في المرآة (المسطّحة).

يمكن تعريب chiralité بعبارة «عدم تطابُقِ التراكُب» في الصورة المرئية؛ وهي عبارة طويلة، وتخالف بذلك قاعدة أساسية في الترجمة وهي ترجمة العبارة المفردة بعبارة مفردة، بخاصةٍ إذا كانت العبارة الأصلية غير مركبّة من مصدَرين مندمجَين (يونانيين، أو لاتينيين في الأغلب، مثل: psychologie = علم النفس). في هذه الحالة نقترح ترجمة chiralité (غير الموجودة حتى الآن في سائر معاجم اللغة الفرنسية واللغات الأوروبية وغيرها، وفي المعاجم العلمية أيضاً) (إلاّ على الأرجح في بعض المعاجم العلمية المتخصِّصة في بعض علوم الطبيعة الحديثة جداً) بعبارة «**شيرالية**»، بالصيغة الاسمية، و«شيرالي» و«شيرالية» بالصيغة النعتية (وبلفظها الفرنسي والإنجليزي: «شيرالية»، وليس على طريقة النطق اليونانية: «خيرالية»).

صَورَنة (formalisation): أي تحويل اللغة العاديَّة ـ في علوم المنطق والرياضيات على وجه الخصوص ـ إلى لغة رموز أي إلى لغة اصطناعية. لغة صوَر وأشكال بصرف النظر عن مضامينها.

علم الحس المتعالي (L'ésthétique transcendantale): المعنى الشائع في اللغات الأوروبية لهذه اللفظة هو علم الجمال، أو الجماليات. ولكن هذه اللفظة ليست قديمة لا بصياغتها ولا بمعناها. فالفلاسفة القدماء عبّروا عن معناها هذا بعبارات مثل معرفة الجمال، أو فلسفة الجمال... وإن أوّل مَن نحت هذه اللفظة كان الألماني ألكسندر غوتلب بومغارتن (Alexander Gottlieb Baumgarten) (1714 ـ 1762)، بين عامي 1750 و1759 بصيغة aesthetik الألمانية، ومنها شاعت في كل اللغات الأوروبية الأخرى بصيغ مختلفة في

الكتابة. وكان معناها عند بومغارتن تشكّل الذوق وتحليله. ولكنّ كَنْت (Kant) استعمل اللفظة في كتابه **نقد العقل الخالص** ضمن عبارة: «transcendantale aesthetik» (بالفرنسية: l'ésthétique transcendantale) بمعنى مختلف تماماً: فقد رجع باللفظة إلى أصلها اليوناني (α"ισθησις) ومعناها: الحس أو الإحساس. فأصبحت اللفظة تعني عند كَنْت «الأشكال القبلية للحس»؛ وهذه الأشكال القبلية هي اثنان: الزمان والمكان. «Les formes a priori de la sensibilité» (Sinnlichkeit).

ولكن كَنْت عاد واستعمل العبارة ذاتها بعد ذلك aesthetik (أو esthétique بالفرنسية) في كتابه **نقد ملكة الحكم** [المعرفي] بمعنى حكم القيمة الخاص بالجميل. ومذ ذاك استمر هذا المعنى هو الثابت لهذه اللفظة للساعة. إذاً عنوان كتاب كَنْت *l'ésthétique transcendantale* لا يعني الجمال ولا علم الجمال أو الجماليّات بل الحسّ و«أشكاله القبلية» الزمانية والمكانية. لذا فقد أخطأ بعض النقّاد والمترجمين بجعلهم عنوان كتاب كَنْت **الجماليّات**، فهو بالأحرى «الحسّيات»، أو **نظرية في الإحساس** (*théorie de la sensibilité*)، كما تقول **موسوعة أونيفرساليس** المعروفة؛ أو «الأشكال القبلية للحس»، كما يقول **معجم لالاند** الفلسفي الشهير، مؤيداً رأي كَنْت نفسه؛ أو **معجم فولكييه الفلسفي**...

قياس قَرِين/ أو أقرَن (dilemme): نوع من القياس syllogisme تُقرَن فيه مقدِّمتان لابدَّ من إحداهما (**إمَّا** هذه **وإمَّا** تلك)، ويلزم عنهما نتيجةٌ واحدة. والقياس القرين الأشهر هو الذي أعطاه أرسطو، وهو الآتي: «**إمَّا** يجب أن نتفلسف، **وإمَّا** يجب ألاَّ نتفلسف». ولكن، كي نعرف أنّه يجب أن نتفلسف، يجب أن نتفلسف؛ وكي نعرف أنّه يجب ألاَّ نتفلسف، يجب أيضاً أن نتفلسف. والنتيجة: «إذاً يجب أن نتفلسف»، والنتيجة تكون واحدة، أو هي ذاتها، للقضيّتين.

والمسألة تُثار في الفلسفة الحديثة من زاوية أن المقدمة المنطقية الكبرى (إمَّا... وإمَّا) يمكن أن يضاف إليها «إمَّا» ثالثة، ورابعة... وهذه كلها «افتراضات» أو «فرضيَّات» تزعزع الثقة بفكرة النتيجة الواحدة القائمة أصلاً على مبدأ الثالث المرفوع «الأيديولوجي» الأسس على العموم، تحت ستار مظهرٍ علميّ خارجيّ. وهي بهذا يمكن أن تُرى من منظور العلوم الرياضية الحديثة الفرضية - الاستنتاجية.

لااكتمال (incomplétude): وتُترجَم اللفظة في مجال علم النفس: بالنقص. ولكنّ معناها المنطقي هنا هو فعلاً عدم الاكتمال أو اللاإكتمال، إذ إن بحسب رأي غودل (Gödel) كل علم حساب غير متناقض يحتوي على بيانات غير قابلة للبرهنة (indécidables)، ولا يشكِّل نظاماً مكتملاً. إن عدم الاكتمال (l'incomplétude) هو صفة نظام فَرَضيّ ـ استنتاجيّ ينطوي على مقدِّمات (propositions) غير قابلة للبرهنة. وبالمقابل، فإنَّ لفظة (décidable) هي صفة لنظام فرَضيّ ـ استنتاجيّ يمكن أنْ نحدّد فيه، بوسيلة فعلية، أنَّ مقدمةً ما، هي قابلةٌ للبرهنة، أو قابلةٌ للحلّ. وهذه الألفاظ، بمعانيها المنطقية، وُضعت حديثاً قيد التداول في اللغة الفرنسية: décidable ومشتقَّاتها، بدءاً من العام 1957، وincomplétude التي تدل على نظام فَرَضيّ ـ استنتاجيّ ذي مقدمات غير قابلة للبرهنة، عام 1969.

مسلّمة (axiome): باليونانية تدلُّ على حُكم بجدارة، أو رأي ذي قيمة صحيحة. وكمصطلح فلسفي، هي حقيقة غير قابلة للبرهنة ولكنها قاعدة للبرهان، بديهيّة لا تحتاج إلى البرهنة بالنسبة إلى كل من يفهم معناها؛ وهي قضية أو حقيقة شاملة مرادفة لفكرة المبدأ الأوّلي. وعندما تكون بصيغة الجمع، تُستعمل في الأغلب بمعنى المبادئ الأولية البديهية (postulats) في الهندسة والرياضيات. إن

معناها هو: مسلَّمة (رياضية أو هندسية)، أو بديهية، أو مصادرة.

نموذج أو إبدال (paradigme): البراديغم وإن كانت له صلة اشتقاقية بنموذج أو مثل ما، فهو ليس مرادف للّفظين بشكل كامل، ويشير في العادة إلى نسق التمثلات المقبولة في مجال من المجالات. وبالتالي فإنه من طبيعة النموذج أن يختلف باختلاف المجموعات الثقافية والاجتماعية، ويتغير عبر الزمن بحسب التطورات الطارئة على مجموع المعارف المتاحة في مجموعة بشرية أو داخل حقل من الحقول العلمية. كما يقصد به غالباً، وخاصة من الناحية المعرفية، مجموع الممارسات التقنية والمعرفية في علم أو في اختصاص ما. وقد اقترح توماس كون استبداله بما أسماه «سجل التخصصات» أي: مجموع المعتقدات والقيم والتقنيات المستعملة والمشتركة لدى مجموعة علمية خلال فترة، يمكن اعتبارها فترة التوافق النظري بالنسبة إلى مرحلة صلاحية ذلك النموذج أو الإبدال، بوصفه يمثل المجال الذي يحدد المشاكل والمناهج المشروعة، ويؤدي من ثمة إلى الوصول إلى نجاعة أكبر في ميدان البحث. وهو في المجمل لغة مشتركة أو معيار يسمح بنشر نتائج البحث بين مجموع المهتمين باختصاص معين. والنموذج هو ما يقابل مصطلح الإبستيمي عند ميشال فوكو الذي يقوم بتعيين النظام المعرفي الخاص بفترة تاريخية تحمل مواصفات معرفية محددة.

أما في مجال اللسانيات فإن النموذج (paradigme) هو ما يشكل قائمة افتراضية من الأشكال والكلمات التي يمكنها أن تأخذ مكانها في موقع من مواقع السلسلة الكلامية أو التلفظية. إنه جزء من محور الغياب الذي يمثل أحد عناصر الثنائية اللسانية المتمثلة في محوري السياقي التركيبي (syntagmatique) والاستبدالي (paradigmatique).

ولفظة (axiomatique)، بالصيغة النعتية، هي صفة لهذه

المسلمات أو البديهيات؛ وبالصيغة الاسمية، هي عبارة حديثة وُضعت في التداول في اللغة الفرنسية بدءاً من العام 1921 عن ترجمة لإينشتاين عن الألمانية، وتعني علم المصادرات، أو نظام البديهيات، أو نظام المسلَّمات، وهو في الأصل العلم الذي يبحث في البديهيات الهندسية، أو في الاستنتاج (déduction) المنطقي أو الرياضي انطلاقاً من بديهيات (axiomes) أو (postulats) لا تناقُض في ما بينها، ومستقلة كل واحدة منها عن الأخريات.

لم تعد الرياضيات الحديثة والمعاصرة اللاإقليدية تقيم فرقاً بين axiome التي كانت تعني حقيقة بديهية قائمة بذاتها، وpostulat التي كانت تعني قضية غير بديهية بذاتها ولكنها تحتاج إلى موافقة لتكون مقبولة، وهذا هو المعنى الكامن في الأصل اللاتيني لهذه الكلمة، والتحديدات الرياضية (définitions). إن الرياضيات المعاصرة، والمنطق الرمزي أيضاً، مع أفول فكرة المطلقات أو البديهيات المطلقة، أصبحت، مع تعدُّد الأنظمة الرياضية، علماً فرضياً ـ استنتاجياً.

أما عبارة **axiomatisation** فهي «تَبْدِيْه»، أي التحويل إلى بديهية أو مصادرة أو مسلَّمة، وكلها تصلح لترجمة لفظة axiome؛ وكذلك فعل axiomatiser أي «بدَّهَ». إلاّ أننا، منعاً للالتباس مع معانٍ أخرى، تحاشينا تعريبها «بتصدير» (من مصادرة)، أو ربما «تسليم» (من مسلّمة)، ومشتقاتهما.

أما نظرية المجموعات **(théorie «axiomatique» des ensembles)**، فتعني مجموعة عناصر ذات عدد محدود أو لا محدود، يمكن أن يكون لها بعض الخصائص الواضحة الانتماء إلى المجموعة، وأن تكون لها علاقة ما، في ما بينها أو مع عناصر من مجموعات أخرى. وهي في الأغلب نظرية رياضية أو منطقية رمزية.



ثبت المصطلحات

ابتدائي (حساب)/ أصلي	élémentaires
إبستيمولوجي	épistémologique
إبستيمولوجيا	épistémologie
إثبات	affirmation
اثنيني	dyadique
إجرائي/ عَمَلاوي	opératoire
أحاديّ	monadique
احتمال	probabilité
أحديّ	moniste
أحديّة/ واحديّة	unicité
أخلاق واصفة	métamoral
الأخلاقية	la moralité
إدراك حسي	perception
إدراك عقلي/ فهم	entendement
ارتباط	lien
إزاحة/ نقل/ انتقال	déplacement
أساسي	fondamental

استبدالي	paradigmatique
استدلال	inférence
استراتيجية	stratégie
استعارة	métaphore
استقامة الخط	droiture
استقراء	induction
استقلال	autonomie
استكانة	passivité
استلهام (قوة)	inspiration
استواء	normalité
إسراع ثابت	accélération constante
إسقاط	projection
إسمانية	nominalisme
اشتراك قياس/ تناظُر	commensurabilité
أصالة	originalité
اصطلاحيّ	conventionnel
اصطناعيّ	artificiel
إضافة/ نسبة/ علاقة	relation
إضافة ترابط	relation de connexion
إضافة مقارنة	relation de comparaison
إضافي	additive
إضفاء صبغة أنطولوجية	ontologiser
أطروحة/ نظريّة	thèse
إطلاقية	absoluité
اعتلام	repérage
أعداد صماء/ جذرية	nombres rationnels

nombres qualifiés	(أعداد) مقترنة
nombres réels	أعداد واقعية
énoncer	أعلنَ
virtuel	افتراضي
complétude	اكتمال
requérir	التمَسَ/ طالبَ بقانون
torsion	إلتواء
conformisme	امتثالية
extensive	امتداديّة
idéaliser	أمْثَلَ
uniformité	انتظام على نمط واحد
transition	انتقال
performance	إنجاز/ أداء
performatif	إنشائي/ إنجازي/ أدائي
équité	إنصاف
ontologique	أنطولوجي
ontologie	أنطولوجيا
passion	انفعال
émotion	انفعال عاطفيّ
émotivisme	انفعالية/ مذهب انفعالي
geste	إيماءة/ حركة من الجسد
intrinsèque	باطنة
axiomatiser	بَدَّهَ
paradigme	براديغم
par soi	بذاته
numérateur	بَسْط/ صورة الكسر (في علم الحساب)

a posteriori	بَعدي
conservation optimal	بقاء أَمثَل (مبدأ)
mongolisme	بلاهة خِلْقية/ مرض المنغوليّة
les rhéteurs	بُلَغاء/ معلِّمو البلاغة
stricto sensu	بمعنى حرفي
dépendant	تابع
perlocution	تأثير بالقول
axiomatisation	تَبْدِيه
empirie	تجربة تلقائية
empirique	تجريبي
définition	تحديد
détermination illocutoire	تحديد/ تقرير متضمن في القول
analysis situs	تحليل موقع
métamorphose	تحوُّل
assignation	تخصيص
subjectivisation	تذويت
corrélation	ترابط
relationnel	ترابطي/ علائقي
hiérarchie	تراتبيّة/ تسلسل
superposition	تراكُب/ تنضيد
incertitudes	تردُّدات/ لايقينيات
schématisation	ترسيم/ رسم خطاطة
schéma	ترسيمة/ خطاطة
combinaison	تركيب/ تنظيم
combinatoire	تركيبي/ تنظيمي
synchronisation	تزامُن

تسوية	normalisation
تَشابُه/ تَماثُل	analogie
تشاكُل	isomorphisme
تشبيهي	comparatif
تشكُّليّ/ علم التشكّل	morphologique
تصديق (لمعنى فلسفي)	assentiment
تصنيفي	classificatoire
تضمُّن (نظام)	(principe de) compréhension
تضمير (تحويل إلى ضمير)	pronominalisation
تطفّل على	parasiter
تطلُّب	réquisit
تعاقدية	contractualisme
تعدُّدي	pluraliste
تعدُّدي	polyadique
تعميل	factorisation
تفاضُل	différenciation
تفاضليّ	différentiel
تفريد	individuation
تفكُّريّ	noétique
تفكُّرية	réflexive
تقابلية	isomorphie
تقديم/ تمثيل	représentation
تَقوُّس	courbure
تكثيفي	intensive
تكميم	quantification
تكنولوجيا	technologie

similitude	تماثُل
articulation	تمفصل
caractérisation	تمييز
proportion	تناسُب
proportionnel	تناسبيّ
symétrie	تناسق
symétrique	تناسقيّ/ متماثل
la commensurabilité	تناظرية/ قياسية
antinomies	تناقضات
alternative	تناوبيّة/ بديل
prédiction	تنبُؤ/ تَوقُّع
théorisation	تنظير
effectuation	تنفيذ
connivence	تواطؤ
implicationnisme	تَوَرُّطيّة
objectiver	توضيع/ وضّع
constante	ثابتة/ ثوابت
invariance	ثابتيّة/ لاتغيُّر
triadique	ثلاثي
dualiste	ثنائي
biunivoque	ثنائيّ التواطؤ
dualisme	ثنائيّة/ مذهب ثنائي
particules	جزئيّات
(le) corps	جسد
l'objet	جسم/ موضوع/ شيء
envie	جشعٌ/ طمعٌ/ اشتهاء

جَماعَوِية	communautarisme
جَماعَوِيون	communautariens
جماليّ/ علم الحس (عند كَنْت)	esthétique
جماليات متعالية/ علم الحس المتعالي	esthétique transcendantale
جِناس لفظي	homonymie
جوهر	substance
جوهَرَ/ يُجوهِرُ	substantifier
جوهرَة (شيء)	substantification ou substantivation
جوهرية	substantialité
حاسم	péremptoire
حاصل ذكاء	quotient intellectuel
حاكى/ قلّدَ/ أومأ	mimer
حدْس	intuition
حرية فوضوية	libertarisme
حس مشترك	sens commun
حساب/ عدّ	calcul
حساب خوارزمي/ ألغوريتم	algorithme
حساسية	sensibilité
حَسْبَنَ	arithmétiser
حَسْبَنَة	arithmétisation
حقيقيّ	réel
حُكمْ	jugement
حْمل/ إسناد	prédication
(حُوِّلت إلى) نظرية	théorisée
خارج قسمة/ حاصل	quotient
خاصّية/ ميزة	caractéristique

خصائص/ خاصيّة	propriétés
خط زاوية	la diagonale
خطاب	discours
خَلْفَة/ فَقد شهوة للطعام	anorexie
داخل الشخص	intrapersonnel
دائريّة	circularité
دائم	sempiternel
دَحْض	réfutation
دلالة (علم)/ علوم معاني	sémantique
ديمومة/ مدّة	durée
ديناميّ	dynamique
ذات/ فاعل لغويّ	sujet
ذاتيّ	intrinsèque
ذاتي	subjectif
ذاتية	subjectivité
رازَ/ يروزُ/ اختبر	tester
رأي (سياسي)	le jugement (politique)
ركّب/ ألّف	synthétiser
رمزية	symbolisme
رؤية	visibilité
رياضيات واصفة	métamathématique
زمان/ متى	temps
سطح	surface
سُطُوحَة	la planitude
سعادة	eudamonia
سفسطائية	sophistique

سكولاستية	scolastique
سكوني	statique
سمات/ خصائص	caractères
سِياقَويّ	contextualiste
سياقَوِية	contextualisme
سيرورة	processus
شبكة	réseau
شبيه	semblable
شذوذ/ انحراف	anomalie
شروح بأمثال	exemplifications
شكل (خارجي)/ ترتيب أشكال	configuration
شكل/ كيفيّة (وجود)	forme (d'être)
شمول/ امتداد/ الما ـ صَدَق/ تعميم	extension
شمولية/ كونية	universalisme
شهوات	appétits
الشيء	(la) chose
شيرالي	chiral
شيرالية	chiralité
صادقة أو كاذبة	vraie ou fausse
صحّة/ صوابيّة	consistance
صحيح	valide
صدفة	hasard
صدقيّة صريح/ مشروعية	légitimité explicite
صِنافة	taxinomie
صورة (هندسية)	figure
صَوْرنة/ شكْلنَة	formalisation

صوري/ شكلاني	formel
صوريون/ شكلاويّون/ رمزيُّون	formalistes
صياغة	formulation
صيرورة	le devenir
صِيَغ (كتاب مجموعة)	formulaire
ضعف الإرادة	acrasie
ضلع (المربّع)	côté (du carré)
ضمني/ مُضمَر	implicite
طارئ	fortuit
طارئة	survenante
طبيعي/ مادي	physique
طروء (الحدوث)	survenance
طريقة ترتيب	agencement
طفيليات	parasites
طمع	pleonexia
ظرْف	adverbe
ظهور	l'apparaître
عَتَه	démence
عُجْمَة	impropriété
عدد	nombre
(عدد) تخيُّلي	(nombre) imaginaire
(عدد) صحيح أو تام	(nombre) entier
عدد مركّب	nombre complexe
عدم التماثل	dissimilitude
عَرَض	accident
عَرْض	présentation

عَرَضيّ	accidentel
عصبوي	neuronal
عَطالة/ قصور ذاتي	inertie
عِظَم/ مقدار	grandeur
عقل عمليّ	raison pratique
عقيدة	dogme
عَقيدِيَّة/ دوغمائية	dogmatisme
علاقة انعكاسية	relation réflexive
علاقة تضمينية	implication
علّة معرفة	ratio cognescendi
علّة وجود	ratio essendi
علم حساب	arithmétique
(على المستوى الكوني) كوني كبير	macroscopique
عمل/ فعل	action
(عمل) منتظَم	uniforme (action)
غَضُوب	colérique
غير شبيه	dissemblable
غير قابل للبرهنة	indécidable
غير قابل للتصرُّف	inaliénable
غير قابلية البرهنة	indécidabilité
فاعل	acteur
فاعل/ عامل	agent
فرَّدَ	individuer
فردانية	l'individualisme
فرَضي/ افتراضي	hypothétique
فرق بالإضافة	différence de catégorie

فرق بسيط	nuance
فطري	inné
فعل	action
فعل نحويّ	verbe
فكرة مُسْبَقة/ رأي مُسْبَق	préjugé
فلك النجوم الثوابت	sphère des fixes
فئة/ مقولة	catégorie
قابل للتكميم	quantifiable
قابلٌ للعدّ	dénombrable
قابلية انفعال	réceptivité
قابلية برهنة	décidabilité
قابلية تحوُّل إلى صور ذهنية/ قابليّة تخيُّل	imaginabilité
قابلية ترجمة	traductibilité
قابلية فصل	séparabilité
قائم على التأثير بالقول	perlocutoire
قَبْلي	a priori
قَدَرية	fatalisme
قَدَريّة	fatalité
قرار/ مرسوم	décret
قَضَوي	propositionnel
قضية تبادلية/ عكسية	la réciproque
قياس/ كَيل	la mesure
قياس اجتماعي	sociométrie
قياس أحيائي	biométrie
قياس إناسي	anthropométrie
قياس خُلف	démonstration par l'absurde

قياس قَرِين/ أَقرَن	dilemme
قياس منطقي	syllogisme
كاذب	faux
كتلة	masse
كثافة	densité
كسر جذري	fraction rationnelle
كسور جذرية/ مطَّردة	anthuphairesis
كَمّ/ كميّة	quantité
كَمَّمَ	quantifier
كميّة متّصلة	quantité continue
كمّية منفصلة	quantité discrète
كيان/ ذات	entité
كَيف/ كيفية	qualité
كيفية/ طرائق	modalité
كيفيَّة وجود/ حال وجود	mode d'être
لاافتراضي	anhypothétique
لااكتمال	incomplétude
لاتناظرية/ استحالة قياس	incommensurabilité
لاحتمية	indéterminisme
لاعقلانية	irrationalité
لاقياسيّ/ عدد أصمّ/ ما لا يقاس	incommensurable
لامحدودية	illimitation
لامنفعة	désutilité
لاواعٍ	inconscient
لاوعي	l'inconscient
لايقين	l'incertitude

لَبْرَلَة	libéralisation
لسان/ لغة	langue
لغة	langage
لوغوس	logos
ليبرالية	libéralisme
ما بين الأشخاص	interpersonnel
ماثَل	identifier
ماهويَّة	essentialisme
ماهِيَّة	essence
مبدأ تضمُّن	principe de compréhension
مبدئياً	principiellement
مبرهَنة	théorème
متجانس	homogène
مترفِّع (علم)	désintéressé
متّصل	continu
متعالٍ	transcendantal
متعاليات	les transcendantaux
متغيِّر كمّيّ	(la) variable
متناظر	correspondant
متناظر/ مشترِك القياس	commensurable
متنافر/ غير متجانس	hétérogène
متواطئ	univoque
مَتى/ زمان	temps
مثال (قيمة)	étalon (de valeur)
مثير حسّيّ	stimulus
مجانَسة	homonymie

مجموعات	ensembles
مجموعة	ensemble
مجموعة مرتبة من العناصر	n-uplet
مجموعَوِي	ensembliste
محاكاة	imitation
محتمل/ ممكن	possible
محدِّد (اسم فاعل)	definiendum
محدَّد (اسم مفعول)	definiens
محمول	prédicat
محيط طبيعي/ وسط	milieu
مخالط اجتماعياً	sociable
مختص/ مناسب	ad hoc
مخرَج/ مقام كسر (في علم الحساب)	dénominateur
مخيِّلة	imagination
مدى/ مكان/ فضاء	espace
مدينة	polis
مذهب	doctrine
مذهب طاقة	énergétisme
مذهب المساواة	égalitarisme
مَراجع (نظام)	(le) référentiel
مركزية الأرض	géocentrisme
مركزية الشمس	héliocentrisme
مِركَنتيلي	mercantile
مزوَلة شمسية	gnomon
مسألة/ سؤال	question
مسألة زائفة	pseudo-problème

مسلّمة (رياضيّة)/ بديهيّة/ مصادَرة	axiome
مسلّمة/ مصادرة/ بديهة	postulat
مشابِه	comparable
مشابَهَةُ الحقيقيّ	vraisemblance
مشترِك قياس/ متناظِر	commensurable
مشتقّ	dérivé
مصادَرة على مطلوب	pétition de principe
مصطلحات	terminologie
مُصورَن/ مقعّد استنباط	formalisé
مطابِق	adéquat
مطابق تماماً/ مماثِلٌ تمامَ المماثَلة	identique
معادِل/ مكافِئ	équivalent
معارَضة	opposition
معتوه	dément
معرفي	cognitif
معضلة منطقية	aporie
معقول	intelligible
معقولية	intelligibilité
معنى مجرد/ معنى	notion
معيار	critère
مفارِق	séparé
مفارَقة	paradoxe
مفرِّدة	individualisante
مَفْهَمَة	conceptualisation
مقدّمة قابلة للبرهنة	décidable
مقدّمة منطقية	prémisse

assigné	مقرّر
syllable	مقطع لفظي
prédicaments	مقولات
catégorial/ catégoriel	مقولي/ مقولاتيّ
lieu	مكان/ موقِع/ موضِع
spatial	مكانيّ
spatialité	مكانيَّة
intégrants	مكمّلة/ متمّمة
inhérence	مُلازَمة
énoncé	ملفوظ/ منطوق
énoncés (idéaux)	ملفوظات (مثالية)
possession/ disposition	مِلك
faculté	مَلَكة
concret	ملموس
assimilé	مماثِل
identification	مماثَلة/ تمييز/ تعيين
intérêts	منافع
présomptif	منتظر/ وارث محتمل
logiciste	منطِقَوِيّ
patient	منفعِل
modélisé	مُنَمْذَجٌ
méthode de fluxion	منهج تفاضل
vectorial (iel)	موجّه
esse in se	موجود في ذاته
esse in alto	موجود في غيره
unificatrice	موحّدة

مَوضِعٌ	situation/ lieu
موضَعَ/ موقَعَ	situer
موضَعةٌ	spatialisation
موضِعةٌ	localisation
موضوع/ محمول	sujet/ prédicat
موضوعيّ	objectif
موضوعية	l'objectivité
ميكانيكا	la mécanique
ميكانيكا كوانتية	la mécanique quantique
نحو توليدي	la grammaire générative
نحو (علم)/ علم تركيب الجملة	syntaxe
نِسالة (علم)	eugénisme
نسبة	rapport
نسبويّ	relativiste
نسبَوِيَّة/ مذهب النسبية	relativisme
نسج	texture
نظام	ordre
نظام مسلَّمات (رياضيّ)	axiomatique
نظرية	théorie
نظرية الاكتمال	théorie de complétude
نظرية المجموعات	théorie des ensembles
نَفْس	psyché
نفساني	psychologique
نَفْسَنَ	pychologiser
نفسيّ	psychique
نفعية/ مذهب نفعيّ	l'utilitarisme

نفور	répugnance
نَقَضَ/ دَحَضَ	réfuter
(نقطة) الحضيض (في الفلك)	périhélie
نقيض	contraire
نمط	un mode
نمط	type
نمط مكرّر	stéréotype
نموذج أصليّ	prototype
نموذجيّ	standard
نِهاويّ	finitiste
نِهاوِيّة	finitisme
نوع خاص	sui generis
نوعيّة	spécificité
هندسة لاكمّية/ طوبولوجيا	topologie
هندسي لاكمّي/ طوبولوجيّ	topologique
هيئة	disposition
واقع	réalité
واقعية	réalisme
وحدانية/ أحدية	monisme
وضعٌ	position/ situation
وضْع	statut
وَضعانية	positivisme
وِضْعَةٌ	posture
وَضعية	positivité
وعي	conscience
وِقْفَة	attitude



الفهرس

ـ ب ـ

- غ -

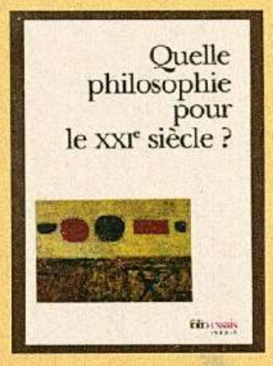
- ف -

ـ ق ـ

ـ ك ـ

- ي -

أيّ فلسفة
للقرن الحادي والعشرين؟



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم



المنظمة العربية للترجمة

«يضمّ هذا الكتاب عشرة أبحاث لعشرة مفكرين معاصرين، عالج كل واحد منهم مقولة واحدة من مقولات أرسطو العشر. ومع ذلك، فهو ليس بالحقيقة تأليفاً مشتركاً إلّا في الموضوع الجامع الذي تمّت مقاربة «أجزائه» بأبحاث قام كل مؤلف بوضع أحدها بمعزل عن المؤلف الآخر. هذه القراءة المعاصرة والمتعددة للمقولات الأرسطية قُدمت في الأصل في مؤتمر دراسات دولي عُقد في باريس، في مركز بومبيدو الثقافي، في مطلع العام 2000 بمناسبة الولوج لا إلى قرن جديد وحسب، القرن الحادي والعشرين الميلادي، بل إلى ألفيّة جديدة أيضاً، هي الألفية الثالثة، مع كل ما تحمله هذه المصادفة الرقمية الخارقة، بعبورها من التسعات إلى الأصفار، من افتراض تبدلاتٍ كبرى تتناسب وجسامَة هذا الانعطاف في التقويم البشري، بخاصة في تصوُّر هذه الأفكار الأرسطية التي لم ينِ الفلاسفة يقاربونها منذ نيِّفٍ وأربعة وعشرين قرناً...».

- **المؤلفون:** ج. بنوا، ج. بوفيريس، س. كافيل، د. دايفدسون، ف. ديكومب، ج. غ. غرانجي، إ. هاكينغ، ج. ر. سيرل، س. فيكا، ج. فويّمان.

- **د. أنطوان سيف:** أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية. من مؤلفاته: **الريح العنيدة: أقلام لبنانية من غروب القرن العشرين** (2000)، **وعي الذات وصدمة الآخر: في مقولات العقل الفلسفي العربي** (2001)، **مصطلحات الفيلسوف الكِنْدي: بحث تحليلي** (2003).

الثمن: 22 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-0-2064-8

